ENRICO BERTI

El Pensamiento político de ARISTÓTELES



GREDOS

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS CLÁSICOS

A partir de un análisis exhaustivo de dos de las principales obras del clásico filósofo griego, la *Política* y la *Ética a Nicómaco*, de las que se ofrece una amplia antología y comentarios críticos que incorporan los debates de las últimas décadas, Berti se ocupa de todos los temas fundamentales del pensamiento político aristotélico —como por ejemplo el concepto de *polis*, o la anhelada «ciudad feliz»—, y confronta el pensamiento político de Aristóteles con el de otro filósofo griego fundamental, Platón. La rigurosa lectura introductoria que nos ofrece Berti se distingue de otros estudios históricos sobre el pensamiento político de Aristóteles por la capacidad de establecer un fructífero diálogo entre las ideas del filósofo clásico y el pensamiento político moderno y, sobre todo, contemporáneo.

www.editorialgredos.com



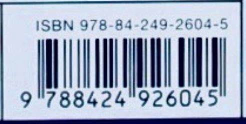




Imagen de la cubierta: Retrato de Aristóteles © Corbis
Diseño: Luz de la Mora

ENRICO BERTI

El pensamiento político de Aristóteles

TRADUCCIÓN DE HELENA AGUILÀ



EDITORIAL GREDOS, S. A.

MADRID

Título original italiano: *Il pensiero politico di Aristotele.*
© Gius. Laterza & Figli, 1997. Todos los derechos reservados.
Publicado de acuerdo con Marco Vigevani Agenzia Letteraria.
© de la traducción: Helena Aguilà Ruzola, 2012.
© EDITORIAL GREDOS, S. A., 2012.
López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

Primera edición: marzo de 2012.

REF.: GBEC009
ISBN: 978-84-249-2604-5
DEPÓSITO LEGAL: M. 5.994-2012

CONTENIDO

I
LA CIENCIA POLÍTICA

Con el adjetivo «política» (*politike*), a menudo sustantivado, Aristóteles designa varias disposiciones o actividades que pueden agruparse en dos grandes categorías, actividades de la «ciencia» (*episteme*) política y actividades de la «prudencia» (*phronesis*) política, cada una de las cuales, como veremos, se divide a su vez en otras especies. Aristóteles menciona, por así decirlo, oficialmente la «ciencia política» (*politike episteme*) al principio del grupo de tratados dedicados a la llamada «filosofía práctica», es decir, en el Libro I de la *Ética a Nicómaco* (como es bien sabido, los otros tratados son la *Ética Eudemia*, la *Gran ética* y la *Política* propiamente dicha).

En dicho libro, tras recordar que todo «arte» (*techne*) o disciplina y todo «método» (*methodos*) o tratado científico, así como toda acción y toda decisión, tienden a un fin, esto es, a un bien, Aristóteles añade que, así como existe una jerarquía entre los fines, pues los unos son medios para alcanzar los otros, también existe una jerarquía entre las «artes» y las «ciencias» (*epistemai*), pues algunas están subordinadas a otras, razón por la cual las denominamos «arquitectónicas».[1] El fin al cual están subordinados todos los demás es el bien

1. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1. Para esta obra, sigo, en general, la traducción de A. Plebe publicada en Aristóteles, *Opere*, ed. G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza, 1973. Sin embargo, en este caso, prefiero traducir *methodos* por «tratado científico» y no por «investigación». Cito las obras según la paginación de la ed. crítica de I. Bekker, *Aristotelis Opera*, ed. Academia Regia Borussica, Berlín, 1830-1831, que aparece en todas las traducciones.

supremo (*to ariston*), objeto de la ciencia «más dominante y arquitectónica» que existe: la ciencia «política».[2]

A continuación, Aristóteles explica por qué el bien supremo es objeto de la ciencia política. Por «bien supremo» entiende el «bien del hombre» (*to anthropinon agathon*), idéntico para el individuo solo y para la «ciudad» (*polis*), aunque, si lo consideramos como bien de la ciudad, es «más grande y perfecto», por lo cual es «más hermoso y divino» perseguir el bien de la ciudad. Pero el bien de la ciudad, como indica la palabra *polis*, es objeto de la ciencia «política», por lo cual el tratado (*methodos*) que va a comenzar también es «político», en cuanto exposición de la ciencia política.[3]

Aclararé el significado del adjetivo «política» cuando hable de la ciudad, de la cual deriva la palabra. Ahora veamos qué significa, en este contexto, el sustantivo «ciencia». Indudablemente, se refiere a una disposición cognoscitiva, o, como dirá Aristóteles más adelante, «demostrativa»:[4] la «ciencia». Sin embargo, para Aristóteles, la «ciencia» no difiere de lo que él llama «filosofía», y emplea ambos términos, *episteme* y *philosophia*, como sinónimos.[5] Así pues, el Estagirita no concibe la distinción, típicamente moderna, entre «ciencia» política (o de la política) entendida como mera descripción —o, como diría M. Weber, como discurso «exento de valoraciones» (*wertfrei*)— y «filosofía» política (o de la política) entendida como base, justificación o valoración. Acabamos de ver que la ciencia política de Aristóteles tiene como objeto el bien y, por lo tanto, incluye valoraciones y juicios de valor.

Por otra parte, según Aristóteles, hay varios tipos de ciencia o, lo que es lo mismo, de filosofía: ciencias (o filosofías) «teoréticas», que forman parte del conocimiento puro (*theoria*); «prácticas», que forman parte de la acción (*praxis*), y «poiéticas», que forman parte de la

2. *Ibid.*, 1094 a 27.
3. *Ibid.*, 1094 b 7-11.
4. *Ética a Nicómaco*, VI 3, 1139 b 31-32.
5. He intentado ilustrar este aspecto en mi libro *L'unità del sapere in Aristotele*, Padua, Cedam, 1965.

producción (*poiesis*) de un objeto.[6] Las ciencias teoréticas comprenden la matemática, la física y la «filosofía primera» (después llamada «metafísica»), las poiéticas comprenden —presumiblemente— todas las «artes» y «técnicas» (*technai*), y las ciencias prácticas comprenden todas aquellas cuyo fin es una acción, como la hípica, la estrategia o la economía (sobre la cual volveremos); entre estas, la «más dominante y arquitectónica» es la ciencia política, que, por tanto, es una ciencia (o filosofía) práctica;[7] como el propio Aristóteles declara: «El fin de la política no es el conocimiento, sino la acción».[8]

Eso significa que la ciencia política consiste en conocer el bien supremo del hombre, pero, además de conocerlo, también debe contribuir a alcanzarlo, esto es, a practicarlo. Y, puesto que Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, identificará el bien supremo del hombre con la «felicidad» (*eudaimonia*), el «vivir bien» (*to eu zen*) o el «obrar bien» (*to eu prattein*), y lo concebirá como el logro de las mejores disposiciones, esto es, de las «virtudes» (*arete*) características del hombre,[9] podemos decir que la ciencia política se propone contribuir a hacer a los hombres más «buenos», «felices» y «virtuosos». En este sentido, comparte el mismo fin que otra «política» a la cual también alude Aristóteles (sobre la que volveremos): la praxis política, por ejemplo, la de los legisladores. Pero lo comparte en calidad de «indagación» (*skepsis*) o «búsqueda» (*zetesis*)[10] esencialmente cognoscitiva, esto es, de ciencia práctica.

6. *Metafísica*, VI 1.

7. La expresión «filosofía práctica» se encuentra en *Metafísica*, II 1, 993 b 20-21, donde se dice que su fin es la acción (*ergon*); en cambio, el fin de la filosofía teorética es la verdad.

8. *Ética a Nicómaco*, I 3, 1095 a 5-6. [En general, para la *Ética a Nicómaco* sigo la traducción de J. Pallí (Madrid, Gredos, 2010). (*N. de la t.*)]

9. Cf. *Ética a Nicómaco*, I 4, 1095 a 14-20. Sobre la concepción de la felicidad, véanse los caps. 6 y 7. En I 6, 1098 a 16-18, el bien del hombre, es decir, la felicidad, se define como «actividad del alma conforme a la virtud».

10. Cf. *Ética a Nicómaco*, I 13, 1102 a 5-13, donde el autor dice que el fin de los «verdaderos» políticos, por ejemplo, de los legisladores de Creta y Esparta, es

La definición de la ciencia política como conocimiento del bien (que coincide con lo que, a partir de Aristóteles, se denomina «ética») y, a la vez, como ciencia práctica, cuyo fin es hacer mejores a los hombres, nos permite situar históricamente la postura de Aristóteles con relación a la filosofía moderna y a la filosofía política anterior a él, en particular a la filosofía de Platón. La concepción de la ciencia política como conocimiento del bien, esto es, la coincidencia entre política y ética, distingue la postura de Aristóteles de la ciencia y la filosofía políticas modernas, pero, indudablemente, la aproxima a la postura de Platón. Insisten en ello varios filósofos de la segunda mitad del siglo xx, como Leo Strauss y Eric Voegelin, que contraponen la filosofía política de Platón y Aristóteles a las ciencias políticas, o sociales, modernas de origen weberiano, y también a la filosofía política de Maquiavelo y Hobbes, quienes concebían la política como disciplina autónoma de la ética.[11]

Platón y Aristóteles coinciden al identificar la ciencia política con la ética, pero sus posturas divergen en muchos aspectos. Por ejemplo, Aristóteles, en su concepción de la ciencia política, introduce la distinción entre ciencias (o filosofías) teoréticas y ciencias (o filosofías) prácticas, distinción del todo ajena a Platón. Este concibe la ciencia política, esto es, el conocimiento del bien supremo, como algo idéntico a lo que él denomina la «dialéctica», esto es, el conocimiento de las ideas o la filosofía misma, atribuyéndole como objeto la idea del bien, que es la causa del ser y del conocer para el resto de ideas, es decir, el principio de todo.[12] En cambio, Aristóteles distingue la

«hacer que los ciudadanos sean buenos», fin que también atribuye, aunque entendido como objeto de indagación y búsqueda, a la ciencia política.

11. Cf., por ejemplo, L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, trad. it., Urbino, Argalìa, 1977 (ed. orig. 1954) [hay trad. cast.: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970]; E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, trad. it., Roma, Borla, 1968 (ed. orig. 1952) [hay trad. cast.: *La nueva ciencia de la política*, Madrid, Katz, 2006].

12. Cf. Platón, *República*, VI 509 B. Para las obras de Platón utilizo la pagi-

ciencia política, como conocimiento del bien supremo del hombre, de todas las ciencias teoréticas, incluida la filosofía primera o metafísica, pues, aunque su objeto sea un bien supremo, se trata de un bien supremo que nada tiene que ver con el hombre, porque es una de las causas primeras del todo o primer motor inmóvil: Dios.[13] Por eso, algunos sostienen, con razón, que Aristóteles es el fundador de la «filosofía práctica»,[14] y gran parte de la corriente de la filosofía moderna conocida como «rehabilitación» o «renacimiento» de la filosofía práctica tiene como autor de referencia a Aristóteles.[15]

Como ciencia (o filosofía) práctica, la ciencia política cuenta con un estatuto epistemológico distinto al de las ciencias teoréticas, esto es, posee menor «rigor» (*akribeia*) o precisión, ya que su objeto, el bien o los bienes, en opinión de Aristóteles, «presentan muchas divergencias y posibilidades de error», puesto que las mismas cosas, por ejemplo, la riqueza o la valentía, pueden ser un bien o un mal según cuáles sean las situaciones o las personas implicadas. A través de dichos bienes es posible mostrar la «verdad», lo cual es propio de cualquier ciencia, pero solo «de forma sumaria y aproximada» (*pachyclos kai typo*); y también es posible hacer demostraciones, como es propio de cualquier ciencia, aunque partiendo de premisas que solo son válidas «en la mayor parte de los casos», con lo cual se llega a conclusiones del mismo tipo. Por eso, la ciencia política se diferencia de la matemática, basada en demostraciones rigurosas, y de la retó-

---

nación tradicional que aparece en la ed. de Stephanus, incluida en todas las traducciones.

13. Aristóteles, *Metafísica*, XII 7, 1072 a 35-b 30.

14. Cf. G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it., Bolonia, Il Mulino, 1985 (ed. orig. 1973), págs. 11-17.

15. Cf. M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Freiburg, 1972-1974; F. Volpi, «La rinascita della filosofia pratica in Germania», en C. Pacchiani (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano, Francisci, 1980; L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi: Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Venecia, Jouvence, 1987; E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992, págs. 186-244.

rica, basada en discursos persuasivos.[16] En este aspecto, la postura de Aristóteles es distinta a la postura de Platón, que atribuía a la filosofía y, por tanto, a la ciencia política, un rigor superior al de las matemáticas, y también a la postura de algunos filósofos modernos, como Hobbes y Spinoza, quienes conciben, respectivamente, la ciencia política y la ética como disciplinas dotadas de un método rigurosamente geométrico.[17]

Pese a ser una ciencia práctica, no debemos confundir la ciencia política con otra forma de saber práctico, mejor dicho, de inteligencia práctica, forma que también teoriza Aristóteles y que no es una ciencia, sino un tipo de disposición intelectual o «virtud dianoética»; me refiero a la «prudencia» o «sensatez» (*phronesis*). Se trata de una disposición o virtud de la parte «opinativa» o «calculadora» del alma, mientras que la ciencia, aun siendo práctica, es una disposición de la parte «científica», y consiste en la capacidad de deliberar bien, esto es, de calcular con exactitud los medios más idóneos para llegar a un buen fin previamente establecido. Así pues, la prudencia, a diferencia de la ciencia, aunque sea práctica, no hace demostraciones, y el único tipo de argumentación que utiliza es el llamado silogismo práctico, un cálculo de los medios para alcanzar un fin preestablecido, que desemboca en la acción. A diferencia de la ciencia, la prudencia no afecta únicamente a los universales, sino también, y sobre todo, a los particulares, dado que la acción siempre es particular.[18]

En el ámbito de la citada «rehabilitación de la filosofía práctica», existe una frecuente tendencia a identificar la filosofía práctica de Aristóteles con la prudencia. Tal es el caso, por ejemplo, de Gadamer, uno de los mayores exponentes de esta corriente, quien, en *Verdad y método*, indica la filosofía práctica de Aristóteles como mo-

16. *Ética a Nicómaco*, I 3, 1094 b 11-27.

17. Abordé extensamente el método de la filosofía práctica de Aristóteles en el libro *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

18. *Ibid.*, VI, caps. 5 y 7.

delo de su filosofía hermenéutica y la define mediante los rasgos distintivos que Aristóteles atribuye a la prudencia, esto es, la estrecha conexión con la situación concreta del sujeto, la imposibilidad de aprenderla mediante la enseñanza y, por tanto, de olvidarla, la capacidad de síntesis entre el fin y los medios y la presuposición de la experiencia.[19]

Ello ha sido el origen de muchas confusiones en el campo de la ciencia política. Al hablar de la prudencia, Aristóteles la identifica con la «política», refiriéndose, obviamente, no a la ciencia política, sino a la prudencia política, identificada con la capacidad de deliberar bien en lo referente a la ciudad. Además, el Estagirita distingue tres tipos de prudencia: la que concierne al bien del individuo (la única llamada prudencia en el lenguaje común), la que concierne al bien de la familia y la que concierne al bien de la ciudad. La más importante es esta última, puesto que el bien de la ciudad incluye el bien del individuo y el bien de la familia.[20] Por eso, Aristóteles indica como modelo de prudencia a Pericles, un político, el cual sabía «ver» qué era un bien para sí mismo y para los demás, es decir, sabía deliberar bien, y llama «prudentes» a los administradores familiares y a los gobernantes de ciudades, semejantes a Pericles.[21]

Ahora bien, no hay duda de que Pericles y los demás gobernantes o «políticos» no son filósofos, ni siquiera prácticos, pues carecen de ciencia política y solo tienen prudencia.[22] La distinción entre ciencia política, patrimonio del filósofo (aunque sea práctico, tal como se consideraba el propio Aristóteles), y prudencia política, patrimonio del político entendido como gobernante de una ciudad, es otra de las

19. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it., Milán, Fratelli Fabbri, 1972 (ed. orig. 1960), págs. 365 y 376. [Hay trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984-1992.]

20. *Ética a Nicómaco*, VI 8, 1141 b 23-1142 a 11.

21. *Ibid.*, 5, 1140 b 7-11.

22. Insistí en estas distinciones en E. Berti, «Phronesis et science politique», en P. Aubenque y A. Tordesillas (eds.), *Aristote politique: Études sur la «Politique» d'Aristote*, París, PUF, 1993, págs. 435-460.

diferencias existentes entre la postura de Aristóteles y la de Platón. Es bien sabido que, para este último, el filósofo debe ser también gobernante, o el gobernante debe ser también filósofo; en cambio, para el Estagirita, el filósofo político y el gobernante son distintos, al igual que lo son sus respectivas competencias.[23]

Según Aristóteles, la prudencia política incluye dos capacidades: la de hacer buenas leyes o normas de carácter general, que se llama prudencia legislativa y es «arquitectónica» en el campo de la prudencia política, y la capacidad de deliberar bien, esto es, de hacer buenos decretos y, por ende, de actuar bien en las situaciones particulares, lo cual suele denominarse comúnmente prudencia política.[24] La prudencia legislativa, si bien no debe confundirse con la ciencia política en sentido estricto, establece con esta una relación peculiar de colaboración, a la cual Aristóteles alude al final de la *Ética a Nicómaco*, disponiéndose así a dar el paso de esta obra a la *Política* propiamente dicha.

En el último capítulo del último libro de la *Ética a Nicómaco*, el autor resume el contenido de la obra declarando que ha tratado de la felicidad, la virtud, la amistad y el placer para conocer dichas cualidades y también para ponerlas en práctica, esto es, para «llegar a ser buenos». De este modo, el Estagirita confirma el carácter práctico de la ciencia en cuestión. Después, añade que para alcanzar tal objetivo no bastan los razonamientos, sino que se precisan un buen carácter natural y una buena educación. Solo pueden proporcionar esta última unas buenas leyes, que posean capacidad coercitiva y se basen en la prudencia y la inteligencia. Así pues, para completar la obra de la

23. R. Bodéüs pone de relieve esta diferencia; cf. *Le philosophe et la Cité: Recherches sur le rapport entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, 1982, y «Savoir politique et savoir philosophique», en G. Patzig (ed.), *Aristoteles' «Politik»: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Gotinga, Vendenhoeck & Ruprecht, 1990, págs. 102-124. No obstante, Bodéüs concibe la ciencia política como un saber prevalentemente teórico, por lo cual tiende a identificar el saber práctico únicamente con la prudencia.

24. *Ética a Nicómaco*, VI 8, 1141 b 23-27.

ciencia política se necesita la colaboración de buenos legisladores, esto es, de buenos políticos, en el sentido de hombres con prudencia política; y, como hemos visto, dentro de esta la más importante es la prudencia legislativa.[25]

Llegado a este punto, Aristóteles señala que, en el ámbito de la política, a diferencia de cuanto sucede en las otras artes, las personas que transmiten capacidades o competencias no coinciden con las personas que operan a partir de ellas, como ocurre, en cambio, con los médicos o los pintores. En el campo de la política, algunos, a quienes Aristóteles denomina «sofistas», declaran que la enseñan sin ponerla en práctica; otros, por el contrario, ponen en práctica la política sin escribir ni hablar de ella, y el Estagirita los llama «políticos», en el sentido, obviamente, de gobernantes. Aristóteles desaprueba a los primeros, ya que, si bien declaran hacerlo, están muy lejos de enseñar política, pues no saben qué es ni de qué trata; se limitan a decir que es idéntica o incluso peor que la retórica y a recopilar leyes, como si eso bastara para ser buenos legisladores.[26]

No está muy claro quiénes son los «sofistas» a los que se refiere Aristóteles; tal vez aluda a Isócrates, quien enseñaba retórica para formar a políticos.[27] Lo que sí está claro es que, según el Estagirita, no es así como se debe enseñar política, sino que, antes de nada, es necesario decir qué es y de qué trata, esto es, cuál es su objeto. Además, solo pueden enseñar bien la política «los hombres de experiencia», quienes «juzgan rectamente de las obras de su campo y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan».[28] A través de estas expresiones se perfila con claridad la función de la ciencia política, que es enseñar a los políticos o legisladores qué constituciones son buenas y cuá-

25. *Ibid.*, X 9, 1180 b 25-31.
26. *Ibid.*, 1180 b 31-1181 a 17.
27. Es una suposición de I. Spengel. Cf. Isócrates, *Antidosis*, págs. 79 ss.
28. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X 9, 1181 a 17-b 9.

les no lo son, qué leyes se deben hacer y cuáles son las más adecuadas en ciertas situaciones.

Así, Aristóteles concluye que, como sus predecesores no trataron adecuadamente de la legislación (expresión que trasluce insatisfacción ante la obra de Platón, sobre la que volveremos), «quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones (*peri politeias*), a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas (*peri ta anthropeia philosophia*)».[29] La función de la filosofía que concierne a las cosas humanas o filosofía práctica, coincidente con la ciencia política, es, pues, indagar en las constituciones, es decir, en las distintas formas de gobierno, con el fin de enseñar a los legisladores cuáles son buenas y cuáles no lo son, cuál es la mejor y cuáles resultan adecuadas en determinadas situaciones. Y el filósofo político no se identifica con el legislador, esto es, con el político militante, como debía ser según Platón, sino que, en cierto sentido, está a su servicio, y, gracias a la experiencia adquirida a través de sus indagaciones, le proporciona criterios de juicio para obrar con rectitud.

Con dichas indicaciones, Aristóteles se aleja de Platón y, dentro de la ciencia política en sentido amplio, esto es, de la ciencia del bien supremo del hombre, introduce una distinción entre lo que podríamos llamar la ciencia política dirigida al individuo, es decir, la ética individual o ética en general, expuesta en la *Ética a Nicómaco* y las otras dos *Éticas*, y lo que podríamos llamar la ciencia política dirigida a los gobernantes, cuyo objetivo es instaurar una especie de ética colectiva, es decir, la filosofía política en sentido estricto, que el autor expondrá en su obra titulada *Política*. Platón no hace esta distinción, que más tarde se convertirá en la distinción tradicional entre ética y política.

Aristóteles concluye la *Ética a Nicómaco* anunciando los contenidos de la *Política*: un examen de las opiniones de sus predecesores sobre las constituciones (Libro II); una búsqueda de las causas que

29. *Ibid.*, 1181 b 12-15.

conservan o destruyen las ciudades o las constituciones, basada en las 158 constituciones recopiladas por el mismo autor, y de las causas por las que algunas ciudades están bien gobernadas y otras no (Libros III-VI); y, por último, una identificación de la mejor constitución, de cómo debe estar ordenada cada ciudad y de cuáles son las leyes y usos más oportunos (Libros VII-VIII). Como puede verse, se trata de buscar causas, es decir, de una verdadera ciencia, aunque práctica, ya que tiene un objetivo práctico: ayudar al legislador.

En realidad, la ética teorizada en la *Ética a Nicómaco*, que culmina en la identificación de la felicidad con la vida teorética, esto es, con la vida dedicada al estudio y la ciencia, era una ética que solo podían practicar los filósofos, pues no se podía pretender que todos los hombres llevaran ese tipo de vida. En rigor, los filósofos tampoco podían practicar esa vida, a menos que vivieran en una ciudad bien ordenada que les permitiera, al menos a algunos de ellos, dedicarse a la vida teorética. Por eso, era necesario un orden de tipo estrictamente político en la ciudad.

Además de todo ello, Aristóteles se proponía construir una ciencia práctica para que todos los hombres, no solo los filósofos, alcanzaran su propio bien. Y sentía la necesidad de poner a disposición de todos, además de la ética expuesta en la *Nicomáquea*, otra ciencia, la ciencia política en sentido estricto, a través de la cual los legisladores podían ordenar bien la ciudad y permitir que todos los ciudadanos, incluidos los no filósofos, accedieran, al menos en parte, a la felicidad. El conjunto de ambos tratados, la ética propiamente dicha y la ciencia política en sentido estricto, constituye esa ciencia política en sentido amplio cuyo fin es alcanzar el bien supremo del hombre, esto es, el bien de la ciudad y, por ende, el bien de cada individuo. Solo que se trata de una ciencia filosófica, pues es obra del filósofo, y, como tal, es ajena a cualquier forma de prudencia individual o política.

Al igual que la ética, la ciencia política en sentido estricto, pese a ser una ciencia práctica, utiliza, amén de procedimientos demostrativos de carácter sumario y aproximado, procedimientos clasificatorios semejantes a los que emplea Aristóteles en zoología. De hecho, el Es-

tagirita se refiere a la clasificación de las constituciones para ilustrar dichos procedimientos, que consisten en dividir cada ciudad en varias partes, según las distintas categorías de ciudadanos que las integran, y en exponer todas las combinaciones posibles entre dichas partes; luego, a cada combinación le corresponde un tipo de constitución.[30] La tipología obtenida de este modo también posee una finalidad práctica: valorar las constituciones para elegir la mejor de todas.

La copresencia de un momento analítico-descriptivo y un momento valorativo-prescriptivo aproxima la ciencia política a las *technai*, en particular a las *technai* no productivas que consisten en el uso de determinados conocimientos, como la medicina y el arte de pilotar barcos, conocimientos que el mismo Aristóteles compara a menudo con la política. En el caso de la medicina, la copresencia de diagnosis y terapia da lugar a un estatuto epistemológico similar al de la política, ya sea entendida en su sentido más general, según el cual coincide con la ética, ya sea entendida en su sentido más estricto, según el cual se diferencia de esta.[31]

30. Cf. Aristóteles, *Política*, IV 4, 1290 b 20-39. Ilustra ampliamente este método W. Leszl, «La politica è una *techne*? e richiede un'*episteme*? Uno studio sull'epistemologia della *Politica* di Aristotele», en E. Berti y M. M. Napolitano Valditara (eds.), *Etica, Politica, Retorica: Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, Japadre, 1989, págs. 75-134.

31. Subrayan la analogía entre ética y medicina W. Jaeger, «Aristotle's Use of Medicine as Model of Method of his Ethics», en *Journal of Hellenic Studies*, LXXVII (1975), págs. 54-61 (reimpr. en Íd, *Scripta minora*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960); G. E. R. Lloyd, «The Role of medical and biological Analogies in Aristotle's Ethics», en *Phronesis*, XIII (1968), págs. 68-83; W. Fiedler, *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Amsterdam, Grüner, 1978. En cuanto a la política, véase Leszl, *op. cit*, esp. los magníficos esquemas de las págs. 129 y 134.

2
LA CIUDAD

Como hemos visto, el objeto de la ciencia política es el bien supremo del hombre, que Aristóteles identifica con el bien de la ciudad, a la cual define como una comunidad constituida con vistas a alcanzar un bien que incluye todos los demás bienes: el bien supremo. Por ello, la ciencia política, como su propio nombre indica, trata de la ciudad.

Con el término «ciudad» traduzco el griego *polis*, del cual deriva el adjetivo «político», que forma parte del léxico filosófico occidental. En tiempos de Aristóteles, la *polis* era una realidad existente en Grecia desde hacía varios siglos, realidad que no ha vuelto a repetirse a lo largo de la historia, salvo quizá en la época de las ciudades-Estado medievales. La *polis* no coincide con la ciudad actual, puesto que, a diferencia de esta, incluye el territorio de los alrededores, necesario para garantizar su independencia económica, y no forma parte de ningún Estado soberano, sino que posee completa autonomía.[1] Tampoco coincide con el Estado actual, el cual es una realidad histórica muy concreta, nacida a principios de la edad moderna, que presenta características inexistentes en la *polis* griega.

1. Existe una amplia bibliografía sobre las características de la *polis* griega. Véanse esp. F. de Coulanges, *La città antica*, trad. it., Bari, Laterza, 1925 [hay trad. cast.: *La ciudad antigua*, Madrid, Edaf, 1982]; G. Glotz, *La città greca*, trad. it., Turín, Einaudi, 1948 [hay trad. cast.: *La ciudad griega*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1957]; V. Ehrenberg, *Der Staat der griechen*, Leipzig, Teubner, 1961.

Por ello, es tan discutible traducir *polis* por «Estado» como por «ciudad»,[2] y utilizo la segunda opción simplemente por comodidad.

Al principio de la *Política*, Aristóteles define la *polis* como una *koinonia*, término que puede traducirse por «comunidad», pues equivale perfectamente a esta, siempre que no le demos el significado técnico que ha adquirido en el lenguaje sociológico moderno, según el cual se opone a «sociedad». El autor de tal contraposición, Ferdinand Tönnies, define la «comunidad» como un conjunto de personas unidas por un vínculo preexistente e independiente de sus voluntades, por ejemplo, el origen común, la lengua, la tradición, la cultura y la «sociedad», entendida como conjunto de personas unidas por un objetivo común elegido libremente, que se activa mediante una forma de colaboración entre ellos.[3] Si partimos de esta distinción, la *polis*, al menos tal como la define Aristóteles, no es una comunidad, sino una sociedad.

Según Aristóteles, toda *koinonia* se constituye con vistas a alcanzar un bien, y la que tiene como fin el bien más importante —el que en la *Ética a Nicómaco* se define como el bien del hombre: la felicidad— es la comunidad más importante e incluye al resto de comunidades. Esa es la *polis*, la *koinonia politike*, expresión de puede traducirse como «sociedad política».[4] Ahora bien, conviene señalar que

2. El traductor al italiano de la *Política* publicada por la editorial Laterza, Renato Laurenti, traduce *polis* por «Estado»; en cambio, C. A. Viano, quien tradujo al italiano la misma obra para la editorial UTET, optó por el término «ciudad». Viano utiliza la misma opción en su antología de la *Política* editada por Laterza.

3. F. Tönnies, *Comunità e società*, trad. it., Milán, Comunità, 1979 (ed. orig. 1887) [hay trad. cast.: *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979). Tönnies simpatiza abiertamente con la comunidad; en cambio, J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, trad. it., Milán, Vita e pensiero, 1983 (ed. orig. 1951) [hay trad. cast. *El hombre y el estado*, Madrid, Encuentro, 1997] prioriza la sociedad y declara que la *polis* griega pertenece a esta última categoría.

4. Aristóteles, *Política*, I 1, 1252 a 1-7. Laurenti traduce *koinonia politike* por «comunidad estatal», pero yo, por las razones expuestas, prefiero la traducción «sociedad política». Escribí acerca del significado de esta expresión en «Storicità

dicha expresión, a diferencia de cuanto ocurre en el lenguaje moderno, no designa a la clase gobernante, sino al conjunto de los ciudadanos, esto es, de quienes colaboran para alcanzar el bien común; algo que, en el lenguaje científico moderno (p. e., el lenguaje de Hobbes o de Rousseau), se denomina el «cuerpo político».

La definición aristotélica de *polis* está más cerca de la definición hegeliana de «Estado político», que indica un «todo», un entero, una totalidad. Por algo Hegel tradujo el griego *polis* con *Staat*, siguiendo una tendencia frecuente en las primeras traducciones alemanas de la *Política* (J. G. Schlosser, 1798; Ch. Garve, 1799).[5] Pero el Estado de Hegel constituye un todo en cuanto síntesis de «familia» y «sociedad civil», mientras que la *polis* de Aristóteles constituye un todo por ser un conjunto de muchas familias, o grupos de familias (las «aldeas»), sin que exista todavía la «sociedad civil» moderna. En realidad, la síntesis que deseaba Hegel no se ha hecho realidad en la época moderna, razón por la cual el Estado moderno, lejos de ser un todo, solo es una parte de la sociedad, la parte contrapuesta a la sociedad civil moderna, caracterizada, como dice Max Weber, por el «monopolio de la fuerza física legítima».[6]

Comparada con el Estado moderno definido en los términos expuestos, la *polis* de Aristóteles presenta varias diferencias. En primer lugar, como ya he dicho, esta es un todo, no forma parte de nada,

---

ed attualità della concezione aristotelica dello Stato», en *Verifiche*, VII (1978), págs. 305-358, y en las voces «Societa civile-Società politica» y «Stato» del *Dizionario delle idee politiche* dirigido por E. Berti y G. Campanini, Roma, Ave, 1993.

5. Sobre las primeras traducciones alemanas, cf. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik: Studien su Aristoteles zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975 (trad. it.: Bolonia, Il Mulino, 1990, lamentablemente incompleta). Acerca de la actitud de Hegel respecto a la política de Aristóteles, véase K. H. Ilting, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», en *Philosophisches Jahrbuch*, LXXI (1973), págs. 38-58.

6. Cf. M. Weber, *Il lavoro intellettuale como professione*, trad. it., Turín, Einaudi, 1996 (ed. orig. 1920), pág. 48. [Hay trad. cast.: *El trabajo intelectual como profesión*, Barcelona, Bruguera, 1983.]

mientras que el estado es una parte de la sociedad. En segundo lugar, la *polis* no posee el monopolio del uso legítimo de la fuerza, pues una parte de ella corresponde legítimamente a la familia o «casa», que, para Aristóteles, es otra comunidad de gran importancia interna a la *polis*. En tercer lugar, la *polis* tiene como fin el bien supremo del hombre, es decir, su felicidad, mientras que el Estado moderno tiene como fin, sustancialmente, la paz, esto es, el orden interno, garantizado mediante el uso de la fuerza.

Pese a todo, la *polis* también posee una autoridad, un derecho legítimo a usar la fuerza, que Aristóteles llama *arche* («mando» o «gobierno»), el cual, como veremos enseguida, se rige por la constitución, que Aristóteles define como el orden de la ciudad, el modo en que se distribuye y coloca el gobierno dentro de la *polis*.

La alusión al gobierno aparece al principio de la *Política*, después de la definición de *polis*, en un pasaje crucial:

> Cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña.[7]

Aquí, Aristóteles presupone que la familia y la ciudad deben tener un jefe, alguien que mande: el administrador o amo en el caso de la familia y el rey o el político en el caso de la ciudad. Y puntualiza, sin duda en abierta polémica con Platón, que la diferencia entre familia y ciudad no es de cantidad, sino de especie; se trata de sociedades de distintas especies o clases, por lo cual también existen diferencias entre quien gobierna la familia y quien gobierna la ciudad. Enseguida veremos que gran parte de la crítica de Aristóteles al pensamiento

7. Aristóteles, *Política*, I 1, 1252 a 7-13. [En general, para las citas de la *Política* sigo la traducción de M. García Valdés (Madrid, Gredos, 1985). (*N. de la t.*)]

político de Platón puede resumirse en esta acusación de haber concebido la ciudad como una gran familia y, por tanto, de haber confundido dos sociedades específicamente distintas.

Pero el Estagirita prosigue diciendo: «En cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece (*archon kai archomenos*), es gobernante».[8] El autor alude a un tipo de autoridad, la autoridad real, que no considera propio de la ciudad; de hecho, solo hay reyes en los pueblos no griegos, donde no existen verdaderas ciudades. El tipo de autoridad propio de la ciudad, esto es, el gobierno «político», es el que sigue la ciencia política, cuyo objeto es alcanzar el bien supremo o la felicidad de todos los integrantes de la ciudad. Además, en el gobierno propio de la ciudad, quien gobierna y quien es gobernado no siempre son la misma persona, puesto que todos se suceden en ambas funciones, esto es, se alternan en el poder, por lo cual son gobernantes y gobernados. Enseguida veremos que, para Aristóteles, ambas características no pertenecen al gobierno de todas las ciudades, sino al gobierno de la que, para él, es la mejor ciudad o la ciudad ideal; se refiere, pues, a la idea o definición de ciudad.

En la Edad Media y en la era moderna, debido a una interpretación errónea de Aristóteles, se identificó el «modelo aristotélico» de sociedad con el reino, formado por varias ciudades constituidas, a su vez, por muchas familias, con lo cual se extendió a toda la sociedad política el tipo de gobierno propio de la familia. Esta concepción, presente, por ejemplo, en Tommaso Campanella y Jean Bodin, y también en Robert Filmer, supone una continuidad entre la familia, la ciudad y el reino, y se sirve de la segunda para legitimar la autoridad del rey. Un modelo al que se opondrá el iusnaturalismo de Hobbes, Locke y Rousseau, según el cual, para legitimar la existencia de una autoridad, es necesario el consenso, el contrato social.[9] En reali-

8. *Ibid.*, 1252 a 13-16.

9. Sobre esta tema, en particular sobre el llamado «modelo aristotélico» de

dad, Aristóteles no admite ninguna continuidad entre la familia y la ciudad, y considera el reino una forma de gobierno más parecida a la de la familia, donde el jefe «ejerce la autoridad por sí mismo», a título personal, que a la de la ciudad, donde el gobernante ejerce la autoridad «según las normas» de la ciencia política, con vistas a alcanzar el bien común y con alternancia de gobernantes, para que todos participen en el gobierno.

Esta doctrina contiene la solución a una aporía atribuida a Aristóteles: la presunta falta de legitimación de la autoridad política. Algunos sostienen que Aristóteles —y antes que él, Platón— no da ninguna razón por la cual los gobernantes deban obligar por la fuerza a los gobernados a comportarse de determinada manera, ni por la cual los gobernados estén obligados a acatar la voluntad o las leyes de los gobernantes.[10] Otros, muy acertadamente, han objetado que, para Aristóteles, las sociedades humanas implican por naturaleza relaciones de poder necesarias para garantizar la unidad de la sociedad. Por tanto, podemos decir que, para Rousseau, el hombre nació libre; en cambio, para el Estagirita, el hombre nació para ser parte de una sociedad estructurada jerárquicamente, y no puede ser feliz si no entabla relaciones de poder. Así pues, la autoridad es necesaria, ya que sin ella no existiría la sociedad y el hombre no podría alcanzar su fin.[11]

Además, en la ciudad de Aristóteles, no existe un tipo de legitimación como el contrato social, mediante el cual todos los súbditos están obligados a acatar la autoridad del monarca a cambio de ciertas garantías. Y el simple hecho de formar parte de una ciudad implica que sus integrantes deciden colaborar para obtener un bien común, y

---

sociedad, cf. N. Bobbio y M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milán, Il Saggiatore, 1979, esp. págs. 41-45. [Hay trad. cast.: *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, México, FCE, 1986.]

10. Cf. Riedel, *op. cit.*, trad. it. págs. 129-130.

11. Cf. G. Seel, «Die Rechtfertigung von Herrschaft in der *Politik* des Aristoteles», en G. Patzig (ed.), *op. cit.*, págs. 32-62, en parte retomado en Íd., «La giustificazione del dominio della *Politica* di Aristotele», en Berti y Napolitano Valditara (eds.), *op. cit.*, págs. 57-73.

lo hacen ya sea en un plano de paridad, es decir, participando todos, ya sea turnándose para ejercer la autoridad. Tal como veremos, formar parte de una ciudad es, hasta cierto punto, una necesidad natural del hombre, pero también implica una decisión racional, un interés y un fin, que consiste en alcanzar la felicidad. En el fondo, para Aristóteles, la obediencia a la autoridad es tan legítima como lo era la obediencia a las leyes en el *Critón* de Platón, y a ello se suma la legitimación que supone la participación de todo el mundo en el gobierno.

Como hemos visto, Aristóteles anticipa en las primeras frases de su *Política* la tesis general de la obra, la estructura de la ciudad ideal, y se dispone a mostrarla mediante lo que podríamos denominar su método habitual, que consiste en analizar el todo, en este caso, la ciudad, en cada una de sus partes. Para emprender dicho análisis, el Estagirita construye mentalmente la génesis de la ciudad a través de una especie de historia de sus orígenes.[12] Se trata de una historia claramente ideal, que no pretende tener validez cronológica, cuyo fin es mostrar cuáles son las partes constituyentes de la ciudad, es decir, cuál es su estructura.

Según Aristóteles, la primera parte, el núcleo primitivo y fundamental a partir del cual se desarrolla la ciudad, es la «familia». El término griego que la designa es *oikia*, u *oikos*, del cual deriva «economía» (*oikonomia*), que significa gobierno de la familia. Dicho término también designa lo que nosotros llamamos «casa», entendida no solo como edificio para vivir, sino como conjunto de personas que viven en él, lo cual incluye las propiedades necesarias para su sustento (tierra, herramientas, animales). En este sentido, la «casa» —lo que los historiadores alemanes llaman *das ganze Haus*— sobrevivió en Europa hasta la Revolución francesa; Otto Brunner reconstruyó su historia refiriéndose específicamente al concepto aristotélico de *oikos*.[13]

12. Aristóteles, *Política*, I 1-2, 1252 a 18-26.

13. Cf. O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, trad. it., Milán, Vita epensiero, 1970 (ed. orig. 1968). [Hay trad. cast.: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Buenos Aires, Alfa, 1976.]

Para Aristóteles, la familia nace de dos *koininiai*, de dos tipos de asociación: la unión entre el hombre y la mujer, cuyo fin es la reproducción, y la unión entre el amo y el esclavo, cuyo fin es la conservación de ambos. En los dos casos, se trata de asociaciones naturales, basadas en el instinto; en el primero, en el instinto sexual, y en el segundo, en el instinto de conservación. No existen dudas acerca de la naturalidad del instinto sexual; el mismo Aristóteles afirma que todos los seres vivos, plantas y animales, incluidos los humanos, sienten el impulso natural de dejar tras de sí un ser semejante a ellos, por lo cual no se trata de una elección. Por otra parte, el Estagirita también considera natural la unión entre amo y esclavo, ya que el primero tiende por naturaleza a mandar, pues es capaz de «prever con la mente», y el segundo tiende por naturaleza a servir, pues solo «puede con su cuerpo realizar estas cosas». La unión de esas dos funciones es indispensable para la conservación, esto es, para la supervivencia de ambos, por lo cual es de interés común.[14]

Volveremos sobre esta doctrina, que, obviamente, crea muchas dificultades. Ahora centrémonos en que Aristóteles, después de describir las dos uniones de las que nace la familia —la cual, por tanto, incluye a los cónyuges, los esclavos y los hijos, llamados *liberi* en latín para no confundirlos con los esclavos—, señala la diferencia existente entre la mujer y el esclavo, basada en la diferencia entre sus respectivas funciones. Y deplora que los bárbaros sitúen al mismo nivel a la mujer y al esclavo, hecho que atribuye a la naturaleza de esclavos que poseen todos los bárbaros, incapaces de gobernarse a sí mismos, por lo cual concluye que es justo que los griegos dominen a los bárbaros.[15] Evidentemente, se trata de ideas machistas, esclavistas y racistas que eran lugares comunes en tiempos de Aristóteles; volveremos sobre ellas más adelante.

Con todo, la familia no es la única sociedad natural; según el Estagirita, la familia es la única sociedad natural que tiene como fin

14. Aristóteles, *Política*, I 2, 1252 a 26-34.
15. *Ibid.*, 1252 a 34-b 9.

satisfacer las necesidades de la vida cotidiana, presumiblemente, la comida y la vivienda. Existe otra sociedad natural, que surge de la unión de muchas familias; Aristóteles la llama «aldea» (*kome*), y se distingue de la familia porque su fin es satisfacer necesidades no cotidianas, presumiblemente, la producción o el intercambio de objetos necesarios para sobrevivir, por ejemplo, ropa, calzado y herramientas. Aristóteles no dice mucho de la aldea, únicamente que, en su forma más natural, es «una colonia de la casa» o la familia, una extensión de esta, formada por «hermanos de leche» e «hijos e hijos de hijos».[16]

Es muy interesante la observación de Aristóteles sobre el gobierno de la familia y la aldea; se trata de un gobierno real, o regio, en el cual el más anciano de cada familia, y de cada aldea, es el gobernante. Por eso, antaño, en las ciudades también gobernaba un rey, «como ocurre hoy con los pueblos (*ta ethne*)», es decir, con los pueblos no griegos. Y, como los mitos de los dioses surgieron en la edad primitiva, se les atribuyó a los dioses un gobierno de tipo regio, el mismo tipo de gobierno existente en las ciudades primitivas.[17] Es decir, para Aristóteles, el gobierno de tipo real, el «reino», es típico de la familia, que es una sociedad de desiguales, propia de las ciudades primitivas, similares a la familia, y de los pueblos no griegos, formados, como he dicho, por individuos no iguales, o, en cualquier caso, no libres.

Así, a lo largo de esta reconstrucción genética ideal, que pretende ser un análisis, llegamos a la ciudad propiamente dicha: «La comunidad perfecta (*teleios*) de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia (*autarkeia*), que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien».[18] Como puede verse, la ciudad es el todo, no solo porque la componen varias aldeas formadas por varias familias, sino porque

16. *Ibid.*, 1252 b 9-18.
17. *Ibid.*, 1252 b 18-27.
18. *Ibid.*, 1252 b 27-30.

es perfecta: completa, autosuficiente desde el punto de vista económico, o de la satisfacción de las necesidades materiales, y desde el punto de vista del gobierno (el término *autarkeia*, «autosuficiencia», también significa capacidad de autogobernarse —*archestai*—). La ciudad se diferencia de las sociedades anteriores porque su fin no es solamente vivir, o sobrevivir, sino vivir bien, es decir, alcanzar la plenitud de la vida, la felicidad.

Es interesante la observación de Aristóteles, según la cual la ciudad nace para vivir, por una necesidad material, al igual que la familia, y solo una vez constituida se le añade el objetivo de vivir bien. Se trata de dos funciones distintas, por lo cual la ciudad tiene dos razones de ser: una de ellas tiene que ver con la naturaleza como necesidad, como instinto; la otra, con la naturaleza como fin último, como perfección, como veremos enseguida. También es interesante observar que, según el Estagirita, cuando una sociedad adquiere las dimensiones suficientes para garantizar ambos fines, debe considerarse perfecta, esto es, completa, y no debe integrarse en ninguna sociedad más amplia. Lo cual explica las dimensiones relativamente limitadas de las ciudades griegas comparadas con los reinos bárbaros, o con las posteriores monarquías helenísticas. Podríamos decir que las primeras se basan en una filosofía según la cual «lo pequeño es bello», siempre que sea autosuficiente, o sobre lo que luego ha dado en llamarse «principio de subsidiariedad».[19]

El hecho de que la ciudad sea una sociedad natural se basa en su doble función; como dice Aristóteles, «toda ciudad es por naturaleza (*physei*), si también lo son las comunidades primeras». Esta celebérrima doctrina, que ya profesaba Platón y que retomará la tradición aristotélica medieval en su totalidad, musulmana, judía y cristiana, aleja la postura de Aristóteles del iusnaturalismo o contractualismo moderno, según el cual la sociedad política, esto es, el Estado, nace de un contrato, de una convención o decisión que pone fin a un

19. Cf. L. Lorenzetti, s.v. *sussidiarietà*, en Berti y Campanini (eds.), *Dizionario delle idee politiche*, cit.

«estado natural» anterior.[20] Con ello, tal vez Aristóteles tenía intención de oponerse a la contraposición que establecían algunos sofistas (Antifonte, Licofrón) entre «naturaleza» y «ley», así como al contractualismo de Demócrito, que reaparecería después del epicureísmo.[21]

Otra diferencia importante entre Aristóteles y el iusnaturalismo moderno reside en la forma de concebir la propia naturaleza. Así, el Estagirita afirma:

> La ciudad es el fin (*telos*) de aquellas [de las comunidades primeras], y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, un vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.[22]

Como puede verse, la naturaleza no es la condición primitiva, el punto de partida ni el comienzo del desarrollo, sino su fin, el *telos*, que en griego indica el proceso que conduce a un objetivo y el objetivo mismo, el término y, por tanto, la plena realización de lo desarrollado, su perfección. Así pues, para Aristóteles, la verdadera naturaleza del caballo es el caballo adulto, totalmente desarrollado, con sus capacidades al máximo, y la verdadera naturaleza de la casa es la casa terminada, construida y funcional.

Otro tanto puede decirse del hombre, por lo cual decir que la ciudad es «por naturaleza» no es como decir que es la condición primitiva en la que el hombre se encuentra, o a la cual el hombre pertenece desde su nacimiento, sino la condición en que el hombre se encuentra al final de su desarrollo, cuando deja de ser primitivo y

20. Cf. Bobbio-Bovero, *op. cit.*, págs. 26-40.

21. Cf. W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milán, Guerini, 1992, págs. 43-44. Sobre el contractualismo en la Antigüedad, véase R. G. Mulgan, «Lycophron and the Greek Theories of Social Contract», en *Journal of the History of Ideas*, XL (1979), págs. 121-128.

22. Aristóteles, *Política*, I 2, 1252 b 31-1253 a 1.

pasa a ser —diríamos nosotros— «civilizado», término que deriva de *civitas*, «civilización». Por eso, la ciudad es el fin, la plenitud de la familia y la aldea, la realidad en la cual se manifiesta completamente la naturaleza del hombre. En este sentido, la naturaleza es «lo mejor»: la perfección, el punto culminante de las facultades humanas, el bien supremo del hombre, es decir, la felicidad.

Al carácter natural de la ciudad está vinculada la famosa definición aristotélica del hombre como «animal político o social por naturaleza» (*physei politikon zoon*), cuyo significado sigue siendo muy controvertido. Aristóteles la expone de este modo:

> El hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial [esto es, sin *polis*] por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre [...], [o] también amante de la guerra. [...] La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*logon*). Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales. [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.[23]

En este fragmento hay dos problemas: uno es el significado de la expresión «animal social» o «político» y el otro es el significado de la expresión «por naturaleza». En cuanto al primero, la comparación con las abejas y los animales gregarios, llamados también «animales políticos», así como el hecho de que, en la *Historia animalium*, Aristóteles llame «animales políticos» a todos los que comparten una actividad, esto es, a hombres, abejas, hormigas y grullas,[24] induce a

23. *Ibid.*, 1253 a 2-18.
24. Aristóteles, *Hist. an.*, I 1, 487 b 33 ss.

pensar que el adjetivo «político» no se refiere exclusivamente a la *polis*, sino que indica la propensión natural a cualquier tipo de sociedad y, por tanto, debe interpretarse en el sentido genérico de «sociable» o «social». En tal caso, habría que entender la «naturaleza» como tendencia natural o instinto, como el instinto sexual y el instinto de conservación que explican el origen de la familia.

Algunos representantes de la «rehabilitación de la filosofía práctica» aristotélica están en contra de dicha interpretación. Tal es el caso de Hanna Arendt, quien, en su famoso libro *La condición humana*, señala que la referencia al don de la palabra como signo de la naturaleza política del hombre y al hecho de que la palabra sirve para expresar lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto, lo que está bien y lo que está mal, es decir, la afirmación de que la palabra es instrumento de «acción», no de «trabajo» ni de «producción», indica que el hombre, por naturaleza, está hecho para un tipo de sociedad: la ciudad, el lugar de la acción, el «espacio público» donde se ejerce la libertad, un espacio opuesto a la familia, a la «esfera privada» donde se trabaja y produce para cubrir las necesidades, la cual constituye el reino de la necesidad.[25]

En esta interpretación, «político» no significa genéricamente sociable, sino hecho específicamente para vivir en la ciudad, pues solo en la ciudad existe el tipo de vida, el *praktikos bios* (vida práctica, vida activa) o *politikos bios* (vida política) que constituye el fin, la realización, la perfección del hombre. Lo mismo opina Joachim Ritter, según el cual el hombre es un animal político, no genéricamente social, porque la razón (otro significado del griego *logos*) está vinculada a la *polis*, lugar donde ser hombres es activar la razón humana. Y, en la *polis*, la razón opera en forma de *praxis* o forma de conducir una vida.[26]

25. H. Arendt, *Vita attiva: La condizione umana*, trad. it., Milán, Bompiani, 1994 (ed. orig. 1958), págs. 18-27. [Hay trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.]

26. J. Ritter, *Metafisica e politica: Studi su Aristotele e Hegel*, trad. it., Génova, Marietti, 1983 (ed. orig. 1969), págs. 68-69. Siguen la misma línea dos discípulos

En cambio, según otros estudiosos, la teoría aristotélica del hombre como animal político tiene un fundamento esencialmente biológico, y significa que el hombre tiende de un modo latente a la vida social. Es otra tesis errónea, ya que, en la misma filosofía aristotélica, existen numerosos argumentos que demuestran que la *polis* es una entidad artificial.[27] En mi opinión, la solución más acertada es la de W. Kullmann, quien sostiene que, según Aristóteles, hay dos factores que originan la ciudad: un factor instintivo y un factor racional (*logos*). El primero es algo que el hombre tiene en común con la abeja; el segundo es propio del hombre y hace posible su felicidad, alcanzable únicamente porque dispone de la razón (*logos*).[28]

Esta interpretación también resuelve el segundo problema, el del significado de la expresión «por naturaleza». No significa que la ciudad siempre haya existido, ni que el hombre no pueda vivir fuera de la ciudad o sin la ciudad. Como hemos visto, Aristóteles dice que existen «insociales» o «apolíticos» (sin ciudad) «por naturaleza», dotados de la misma agresividad que Hobbes atribuye al hombre existente en el «estado de naturaleza». Como veremos enseguida, el Estagirita alude a una época en que la ciudad aún no existía, si bien ya existía el hombre, y tiene muy presente que, para los pueblos bárbaros, formados también por hombres, la ciudad, en el sentido griego del término, no existe.

Según Aristóteles, la ciudad es el lugar en que el hombre consigue vivir bien, alcanza la felicidad, la perfección, su pleno desarrollo, para lo cual debe tomar una decisión libre y racional. El hombre,

---

de Ritter, G. Bien, *op. cit.*, y A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg-Múnich, Alber, 1985, y también R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

27. D. Keyt, «The Basic Theorems in Aristotle's Politics», en D. Keyt y F. D. Miller, (eds.), *A Companion to Aristotle's «Politics»*, Oxford, Blackwell, 1991, págs. 118-140.

28. Kullmann, *op. cit.*, págs. 37-61, esp. 50. Sigue la misma línea su discípulo E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Ámsterdam, Grüner, 1980. Del mismo autor, véase la traducción anotada de Aristóteles, *Politik, Buch I, II-III, IV-VI*, 3 vols., Berlín, Akademie Verlag, 1991-1996.

impulsado por el instinto natural de asociarse, puede elegir varias formas de sociedad; por tanto, optar por la ciudad como sociedad en la que realizarse por completo es una decisión libre, fruto de la razón. Pero la razón también forma parte de la naturaleza; en realidad, es la expresión más típica de la naturaleza humana, por lo cual, para el Estagirita, no existe antítesis entre el carácter natural y el carácter racional de la ciudad, y tampoco, creo yo, entre su carácter racional y su carácter artificial.[29]

La prueba de la perfecta convergencia entre naturaleza y razón se halla en el siguiente pasaje: «En todos existe por naturaleza la tendencia (*horme*, «instinto») hacia tal comunidad [la ciudad], pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios».[30] Probablemente, la figura del fundador de la ciudad es mitológica (algunos la identifican con Teseo), ya que la descripción del origen de la ciudad, como he dicho, no pretende ser una narración histórica, sino una investigación analítica. Pese a todo, la idea de que la ciudad tenga un fundador implica que esta no ha existido siempre y que, por tanto, es obra del hombre, concretamente de la razón.

Por otra parte, para explicar que el fundador de la ciudad ha proporcionado grandes bienes, Aristóteles afirma de nuevo que el hombre, cuando es perfecto (es decir, cuando vive en la ciudad), es el mejor de los animales, mientras que cuando se aparta de la ley y la justicia (esto es, de la ciudad) es el peor de todos, no solo por ser el más agresivo y salvaje, y el más vulgarmente proclive a los placeres del amor, sino también porque la injusticia provista de armas como la inteligencia y el valor es sumamente peligrosa. Aristóteles añade que la justicia (*dikaiosyne*) es una virtud política, que solo puede practicarse en la ciudad, pues consiste en saber distinguir lo que es justo, y la justicia o derecho (*dike*) «es el orden de la comunidad civil».[31]

29. En gran parte, esta también es la solución que aporta Kullmann, *op. cit.*, págs. 37-61.

30. Aristóteles, *Política*, I 2, 1253 a 29-31.

31. *Ibid.*, 1253 a 31-39.

En este sentido, Aristóteles no es un iusnaturalista, puesto que no admite un «derecho natural» anterior a la existencia de la sociedad política, aunque reconoce como único derecho el reglamento de la sociedad política, es decir, de la ciudad. Ahora bien, para el Estagirita, el derecho coincide con lo justo también en el sentido moral, de modo que es un bien, una parte del bien (como hemos visto, gracias al *logos*, los hombres tienen la percepción de lo beneficioso y lo nocivo, y también «del bien y del mal, de lo justo y lo injusto»), porque el fin de la ciudad es el bien supremo del hombre. Lo cual significa que una ciudad que no se base en un orden justo y, por ende, en la justicia, no es una verdadera ciudad.[32]

Por último, otra observación importante de Aristóteles sobre la ciudad es que «por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte». Y, para ilustrar la tesis, compara la ciudad con un organismo compuesto de varios órganos, como la mano y el pie, los cuales, si se arrancan del resto, dejan de ser una mano y un pie, o solo lo son por homonimia, como ocurre, por ejemplo, cuando alguien llama «mano» a una mano de piedra. Mediante este argumento, el Estagirita confirma que la ciudad existe por naturaleza y que es anterior a todos los individuos, puesto que un individuo separado de la ciudad se encuentra en la misma situación que la mano o el pie arrancados del resto del cuerpo, es decir, o deja de ser un hombre para convertirse en una «bestia» incapaz de formar parte de la ciudad (porque no utiliza la razón), o es un «dios» autosuficiente que no necesita formar parte de la ciudad.[33]

Afirmar que la ciudad es anterior a la familia y el individuo y compararla con un organismo no implica una concepción «totalita-

32. Sobre la cuestión del derecho natural en Aristóteles, véase J. Ritter, «Le droit naturel chez Aristote: Contribution au renouveau du droit naturel», en *Archives de Philosophie*, XXXII (1969), págs. 416-457; F. D. Miller, «Aristotle on Natural Law and Justice», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 279-305.

33. Aristóteles, *Política*, I 2, 1253 a 18-29.

ria» ni «organicista» de la política, porque el fin de la ciudad sigue siendo el bien supremo, la felicidad del hombre, del individuo. Para Aristóteles, la ciudad no es una «sustancia», una entidad que subsista por sí misma, sino un conjunto de muchas sustancias, que son los individuos. No se puede negar que algunas de las expresiones que emplea el Estagirita para referirse a la ciudad dan la impresión de que esta es una sustancia; por ejemplo, el ser «un todo», el tener cualidades o su capacidad de realizar acciones y de ser feliz.[34] Sin embargo, la ciudad no puede ser una sustancia en el sentido más riguroso del término, porque está compuesta de muchas sustancias. Por eso no es el fin, sino el medio para alcanzar el fin que persiguen los individuos.[35] En este caso, el término «anterior» no significa precedente en el tiempo, sino condición indispensable para alcanzar la perfección. Solo puede haber hombres perfectos y familias perfectas en las ciudades. Los apolíticos o insociales no son verdaderos hombres, no son hombres que desarrollen a la perfección su humanidad, puesto que viven como bestias, es decir, sobreviven, no viven «bien».

34. Cf. Riedel, *op. cit.*, págs. 57-90; Kamp, *op. cit.*, págs, 164-168; Leszl, *op. cit.*, págs. 106-110.

35. Así lo demuestran Kullmann, *op. cit.*, págs. 11-36, y luego Schütrumpf, «Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen *Politik*», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, VI/2 (1981), págs. 26-47.

3
LA FAMILIA

Tras definir la ciudad como un conjunto de familias, Aristóteles, antes de abordar el verdadero objetivo de la *Política*, que consiste en analizar cómo hay que gobernar la ciudad, se dedica a analizar cómo hay que gobernar la familia. El Estagirita llama al arte de gobernar la familia —que es, no lo olvidemos, una forma de prudencia (*phronesis*), no una ciencia— «economía», que significa «administración familiar» y tiene muy poco que ver con la economía entendida en sentido moderno. Lo único que tienen en común la economía antigua y la moderna es que ambas se ocupan de la adquisición de riquezas con el fin de cubrir las necesidades, con la diferencia de que la adquisición de riquezas es solo una parte de la economía antigua, mientras que constituye la totalidad de la economía moderna.[1]

Además, en la economía antigua, la adquisición de riquezas está vinculada a la familia y su objetivo es satisfacer los deseos de esta; es, pues, una economía de tipo doméstico. En cambio, en la economía moderna, la adquisición de riquezas está vinculada a la llamada «sociedad civil», lo que Hegel llamó *bürgerliche Gesellschaft*, un conjunto de individuos que opera para enriquecerse y se caracteriza por la acumulación indefinida; y, puesto que la sociedad civil incluye a todos los habitantes de la sociedad política, la economía moderna tam-

1. Cf. M. I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1977² (ed. orig. 1973). [Hay trad. cast.: *La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1975.]

bién se denomina «economía política». Más adelante volveremos sobre estas distinciones.

Dado que la familia consta de tres relaciones, la relación entre amo y siervos (o esclavos), la relación entre marido y mujer y la relación entre padre e hijos, la economía a la cual se refiere Aristóteles, es decir, la administración familiar, consta de tres partes: el arte de gobernar a los esclavos, llamado *despoteia*, el arte de gobernar a la esposa, sin nombre, y el arte de gobernar a los hijos, también sin nombre, a los que se añade una cuarta parte: el arte de adquirir riquezas, llamado «crematístico» (de *chremata*, «riquezas, bienes materiales»).[2] En primer lugar, el Estagirita trata del arte de gobernar esclavos, especifica que forma parte de las necesidades básicas (*ananchaia chreia*) y, siguiendo su costumbre, expone dos opiniones enfrentadas al respecto, con el fin de someterlas a debate.

La primera opinión expuesta es que la *despoteia* o arte de gobernar a los esclavos es una ciencia (*episteme*) y que coincide con la economía o arte de gobernar a la familia, con la política o arte de gobernar la ciudad y con el arte regio o arte de gobernar el reino.[3] Se trata de la opinión de Platón que mencionamos al principio. Platón, en el *Político*, sostenía explícitamente que el arte de gobernar la ciudad o política es una ciencia, concretamente una ciencia regia, y que es la misma ciencia con que se gobierna a la familia, es decir, la economía, ya que, en lo tocante al arte del gobierno, no hay diferencia entre una gran familia y una pequeña ciudad. Por último, afirmaba que, puesto que el cabeza de familia y el amo de los esclavos son la misma persona, la ciencia de gobernar a la familia y la de gobernar a los esclavos es la misma.[4] Compartía este parecer Jenofonte, el cual, en el *Económico*, sostenía que el arte de mandar produce buenos amos y buenos reyes.[5]

2. Aristóteles, *Política*, I 3, 1253 b 1-14.
3. *Ibid.*, 1253 b 18-20.
4. Platón, *Político*, 259 A-C.
5. Jenofonte, *Económico*, XIII, 5.

Según esta opinión, el hecho de gobernar a los esclavos y, por tanto, la institución de la esclavitud, era tan legítimo como gobernar a la familia o gobernar la ciudad y, en este sentido, no planteaba ningún problema. Por otro lado, Platón, en la *República*, no trata específicamente de la esclavitud, porque prevé la abolición de la familia, de la cual aquella forma parte. En cambio, en las *Leyes*, donde, al fin, se resigna a conservar la familia, habla con frecuencia de la esclavitud y piensa en una legislación que acentúe la diferencia entre libres y esclavos incluida en las leyes entonces vigentes en Atenas.[6] Así pues, podríamos definir esta opinión como una postura extremista, pues considera la esclavitud algo normal y no problemático. Como veremos, Aristóteles rechaza de lleno tal postura; de hecho, según algunos estudiosos, el único objetivo de la disertación sobre la esclavitud incluida en su *Política* es demostrar que el arte de gobernar a los esclavos no puede identificarse con el arte de gobernar a la familia ni a la ciudad.[7]

La opinión enfrentada a la primera postura que expone Aristóteles consiste en que el hecho de gobernar a los esclavos y, por tanto, la institución de la esclavitud, es algo antinatural, porque el libre y el esclavo solo son distintos por ley, mientras que por naturaleza son iguales; por consiguiente, la esclavitud no es justa y se basa en la violencia.[8] Al parecer, defendía esta opinión Alcidamante de Elea (autor a quien solo conocemos por una cita del propio Aristóteles), según el cual «Dios hizo a todos los hombres libres; la naturaleza no hizo esclavo a nadie».[9] Probablemente, debían de compartir esta opinión algunos sofistas, como Antifonte y Licofrón, y ciertos auto-

6. Cf. Platón, *Leyes*, VI 777 E-778 A. Sobre la esclavitud en Platón, cf. G. Morrow, *Plato's Law of Slavery in Its Relation to Greek Law*, Urbana (Illinois), 1939; y G. Vlastos, «Slavery in Plato's Thought», en *Philosophical Review*, L (194), pág. 243 ss.

7. Cf. M. Schofield, «Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery», en Patzig (ed.), *op. cit.*, págs. 1-27.

8. Aristóteles, *Política*, I 3, 1253 b 20-23.

9. Cf. Aristóteles, *Retórica*, I 13, 1373 b 18. La opinión de Alcidamante apa-

res teatrales, como Eurípides y Filemón, quienes defendían la igualdad de todos los hombres.[10] Para Aristóteles, esta opinión también debía de resultar demasiado extremista (ya que, como veremos, él sostendrá la existencia de una esclavitud natural), aunque no la rechaza totalmente.

Si consultamos los textos en los cuales los autores citados presentan sus respectivas opiniones, veremos que ninguno de ellos las refuerza con argumentos, sino que más bien las dan por descontadas. En particular, los defensores de la esclavitud no sienten la necesidad de justificarla, pues esta era una institución tan difundida en la Antigüedad que no parecía requerir justificación alguna. El primer filósofo antiguo que trata en profundidad el tema de la esclavitud es Aristóteles, lo cual demuestra que es el primero en percibir la esclavitud como un problema y no como un hecho obvio.

El Estagirita aborda el tema de la esclavitud en tres fases: en la primera, define al esclavo; en la segunda, intenta justificar racionalmente la existencia de una esclavitud natural; en la tercera, expone las dos opiniones enfrentadas a las que me he referido anteriormente. Desde un punto de vista filosófico, la parte más interesante es la primera, donde Aristóteles, tras aclarar que el hecho de gobernar a la familia incluye el arte de adquirir los medios necesarios para vivir (*ta anachaia*), que todo arte precisa los instrumentos necesarios para cumplir con su cometido y que tales instrumentos deben ser de propiedad, define al esclavo como «un instrumento para la vida» y «una posesión animada».[11] Una definición que revela la verdadera razón de ser de la esclavitud: la necesidad material, que en la Antigüedad

---

rece en un comentario anónimo a la *Retórica*, publicado en los *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXI, 2, ed. H. Rabe, Berlín, 1886, págs. 74, 29 ss.

10. Para Antifonte, cf. H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1921, II, pág. 353; para Licofrón, cf. M. Untersteiner, *I sofisti*, Florencia, 1949, II, pág. 153, n. 4. Véanse también Eurípides, *Ion*, 854-856 y *Helena*, 726 ss. Por último, para Filemón, véase J. M. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, Leiden, 1960, III A, pág. 14, n. 22.

11. Aristóteles, *Política*, I 4 1253 b 23-33.

no podía satisfacerse con la ayuda de máquinas, como en la sociedad industrial moderna, lo cual imponía lo que Marx llama «la forma de producción precapitalista».[12]

Todo ello queda muy claro en las líneas que siguen a la citada definición aristotélica: «Si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, [...] las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos».[13] Esta hipótesis, expresada mediante un período condicional irreal, muestra la única alternativa concebible a la esclavitud: la existencia de instrumentos que obren solos, es decir, de máquinas. Se trata de una explicación perfectamente económica —en el sentido moderno del término, es decir, en el lenguaje de Marx, «estructural»— de la esclavitud, vinculada a la forma de producción de la sociedad antigua.

Por otra parte, Aristóteles establece una distinción entre instrumentos de producción (*poiesis*), como la lanzadera, de los cuales se obtiene un producto, e instrumentos de acción (*praxis*), como el vestido y la cama, de los cuales solo se obtiene el uso que se les da. Y, puesto que la vida (*bios*) es acción, el esclavo, como instrumento para la vida, es instrumento de acción. Los instrumentos de producción, como la lanzadera, pueden no ser propiedad de quien los usa; en cambio, los instrumentos de acción, como el vestido y la cama, deben ser de propiedad. Por eso, Aristóteles concluye esta primera parte de su disertación afirmando que el esclavo, aun «siendo hombre» (*anthropos on*), es una propiedad.[14] Conclusión que, como advierte el propio Aristóteles, plantea la dificultad de que un hombre pueda ser propiedad de otro hombre.

12. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1970, vol. II, págs. 95-148. [Hay trad. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976.]

13. Aristóteles, *Política*, I 4 1253 b 33-1254 a 1.

14. *Ibid.*, 1254 a 1-17.

El problema surge en la segunda parte de la disertación, cuando el Estagirita se pregunta si ese tipo de ser existe por naturaleza, si es mejor y es justo para alguien ser esclavo y si cualquier tipo de esclavitud es un fenómeno contra natura. Tras lo cual declara que «no es difícil examinarlo teóricamente con la razón y llegar a comprenderlo a partir de la experiencia (*to logo kai ek ton ginomenon*),[15] declaración que revela por sí misma la voluntad de justificar racionalmente una situación cotidiana. En este sentido, muchos hablan de un discurso ideológico de Aristóteles, entendiendo el término «ideología» tal como lo utilizaba Marx, esto es, como un intento de darle una pátina científica a la defensa de un interés, o, simplemente, a la defensa de una situación.[16]

En realidad, Aristóteles pretende demostrar que existe una esclavitud basada en la naturaleza y, por tanto, justa, conveniente para el amo y para el esclavo, pero lo hace con argumentos muy débiles, incoherentes entre sí y opuestos a su antropología general. Empieza recordando que, en todas las cosas resultantes de una pluralidad de partes y capaces de dar vida a algo en común, debe haber una parte que gobierna y una que es gobernada, lo cual es algo natural.[17] Con todo, ello no justifica la esclavitud, sino únicamente el gobierno, válido para la familia y para la ciudad.

A continuación, el Estagirita aplica el mismo principio a los seres vivos, y considera como partes de ellos, en primer lugar, el alma y el cuerpo, y luego, dentro del alma, la razón y el apetito, es decir, la parte racional del alma y la parte desprovista de razón. El alma gobierna el cuerpo con un gobierno de tipo despótico, similar al que ejerce el amo sobre el esclavo; en cambio, la razón gobierna el apeti-

15. *Ibid.*, I 5, 1254 a 17-21.

16. Cf. P. Pellegrin, «La théorie aristotélicienne de l'esclavage: Tendances actuelles de l'interprétation», en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1982, págs. 345-357. Yo también hablé de «ideología» en el artículo «Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello Stato», en *Verifiche*, VII (1979), págs. 305-358. Schofield, *op. cit.*, se muestra crítico con esta interpretación.

17. Aristóteles, *Política*, I 5, 1254 a 28-32.

to con un gobierno de tipo político o regio, similar al que ejerce el buen gobernante sobre la ciudad o el buen cabeza de familia sobre la familia. En ambos casos, el gobierno es natural y, por tanto, justo y conveniente para la parte gobernante y para la parte gobernada. Las mismas relaciones existen entre el hombre y los animales domésticos y entre el macho y la hembra, es decir, entre el hombre y la mujer. Debemos suponer —y así lo confirma el autor en otros pasajes— que el hombre gobierna a los animales domésticos al igual que el alma gobierna el cuerpo, con un gobierno despótico, y que, en cambio, el hombre gobierna a la mujer al igual que la razón gobierna el apetito, con un gobierno político o regio.[18]

Llegado a este punto, Aristóteles declara:

> Todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando.[19]

Sin lugar a dudas, es incongruente considerar a unos hombres tan distintos a otros como lo es el cuerpo del alma cuando todos los hombres están formados por un cuerpo y un alma, o tan diferentes como un animal y un hombre cuando ambos son, en realidad, animales de distintas especies. Como se ha dicho en muchas ocasiones, según la antropología general de Aristóteles, el hombre es una especie última, es decir, indivisible, del género animal, por lo cual no es posible dividirlo a su vez en varias especies. Y, como la diferencia de especie es la única diferencia de naturaleza, entre individuos humanos no pueden existir diferencias de naturaleza.[20] Así pues, el primer argumento que aporta Aristóteles contradice su antropología.

18. *Ibid.*, 1254 a 32-b 16.
19. *Ibid.*, 1254 b 16-20.
20. Cf. Kullmann, *op. cit.*, págs. 63-88.

Pese a ello, prosigue de este modo:

> Es esclavo por naturaleza [...] el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia [entre los esclavos por naturaleza y los animales] es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos.[21]

Este argumento es distinto al anterior; ahora, en vez de comparar la diferencia entre el amo y el esclavo por naturaleza con la diferencia entre alma y cuerpo, o entre hombre y animal, la compara con la divergencia entre la razón, o parte racional del alma, y el apetito, o parte desprovista de razón; y esta última, pese a no ser racional en sí misma, puede percibir la razón y regirse por ella.

La nueva comparación resulta mucho más convincente que la anterior, ya que, efectivamente, puede haber hombres que no sepan autogobernarse pero que sean capaces de comprender las órdenes de otro y de obedecerlas, lo cual es conveniente para el otro y para ellos mismos. De estos individuos podemos decir que no poseen por completo la razón, pero que, en cierto modo, son partícipes de ella y, por tanto, son hombres. En cambio, los animales domésticos, cuando hacen lo que desea el hombre, no lo hacen porque comprendan sus órdenes, sino porque se rigen por las pasiones; por ejemplo, por el miedo a que les peguen o por el hambre. Por eso, algunos estudiosos consideran este argumento como la verdadera justificación aristotélica de la esclavitud natural, y defienden a Aristóteles de la acusación de utilizar un discurso ideológico.[22] Otros replican señalando que, al principio, Aristóteles había clasificado el gobierno de la razón sobre el apetito como un gobierno político o regio, idóneo para la ciudad o

21. Aristóteles, *Política*, I 5 1254 b 20-26.

22. Cf. W. W. Fortenbaugh, «Aristotle on Slaves and Women», en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 2: Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 1977, págs. 135-139.

la familia, compuesta de mujer e hijos, y no como gobierno despótico, vinculado a la relación entre amo y esclavos.[23]

Por otra parte, como hemos visto, el mismo Aristóteles había minimizado la diferencia entre los esclavos por naturaleza y los animales domésticos al asegurar que ambos tienen la misma utilidad, puesto que ambos utilizan su cuerpo para ayudar al amo a cubrir sus necesidades materiales. Y esta es la verdadera justificación, económica y no ideológica, de la esclavitud.

Con todo, Aristóteles insiste, y busca en el cuerpo, en el aspecto físico, una confirmación de la diferencia de naturaleza existente entre libres y esclavos. Así, sostiene que estos últimos poseen un cuerpo robusto para los servicios necesarios, mientras que los primeros tienen un cuerpo erguido e inútil para los trabajos duros, pero muy adecuado para la vida política. Acto seguido, se ve obligado a reconocer que a menudo sucede lo contrario, esto es, que algunos poseen un cuerpo de hombres libres y un alma de esclavos y otros poseen un alma de hombres libres y un cuerpo de esclavos, y se consuela diciendo que no es tan fácil ver la belleza del alma como la belleza del cuerpo.[24] Ahora bien, dejando a un lado el hecho de que todos los hombres tienen el cuerpo erguido (como el propio Aristóteles afirma en otra obra, interpretando el rasgo como un signo de la divinidad de la naturaleza humana),[25] ¿qué demuestra una diferencia física que no siempre corresponde a una diferencia del alma, teniendo en cuenta lo difícil que es ver la belleza del alma?

El carácter contradictorio de estos argumentos, su incoherencia interna y el hecho de que se opongan a otras doctrinas de Aristóteles parecen confirmar que se trata de argumentos ideológicos, mientras que la verdadera explicación aristotélica de la esclavitud es de carácter económico. En otras obras, e incluso en otros pasajes de la *Políti-*

23. Cf. N. D. Smith, «Aristotle's Theory of Natural Slavery», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 142-155.

24. Aristóteles, *Política*, I 5, 1254 b 25-1255 a 1.

25. Aristóteles, *Partes de los animales*, II 10, 652 a 12, y IV 10, 686 a 27-28.

ca, el Estagirita muestra una opinión completamente distinta, y descarta que exista una diferencia de naturaleza entre los hombres. Basta citar el famoso comienzo de la *Metafísica*: «Todos los hombres, por naturaleza, desean saber». Y, en la misma *Política*, más adelante, el autor afirma que la frontera entre libres y esclavos cambia según la constitución, pues en determinados casos los esclavos se transforman en ciudadanos, que la sociedad política presupone que todos los hombres tienen algo en común y que lo mejor es proponer como recompensa para todos los esclavos la libertad.[26] (Es oportuno señalar que, en su testamento, Aristóteles dispuso que liberaran a los esclavos que poseía.)[27]

Por último, al concluir su disertación sobre la esclavitud, Aristóteles les da la razón, «en cierto modo», a quienes niegan su carácter natural, y añade que también existen esclavos «por ley», por ejemplo, los prisioneros de guerra, y que la justicia de esa ley es muy controvertida, pues depende de lo que se entienda por «justo». En cualquier caso, sea cual fuere el valor de dicha ley, no siempre quienes son esclavos por ley lo son también por naturaleza, es decir, no siempre poseen verdadera naturaleza de esclavos.[28] Lo cual significa que el Estagirita no desea simplemente justificar el orden existente en la sociedad de su tiempo, donde los esclavos eran prisioneros de guerra, sino que utiliza su doctrina de la esclavitud para cuestionarlo. En mi opinión, para Aristóteles solo eran esclavos por naturaleza los bárbaros, quienes no sabían autogobernarse y desconocían organizaciones como la *polis*, donde al menos algunos, como diría Hegel, son libres. En general, gobernaban a los bárbaros monarquías despóticas, en las cuales, como también diría Hegel, solo hay un hombre libre, lo cual equivale a decir que nadie es libre.[29]

26. Aristóteles, *Política*, III 5; VII 8, 1328 a 25 ss; VII 10, 1330 a 31 ss.

27. Cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. cast., Madrid, Alianza, 2007, V, 15.

28. Aristóteles, *Política*, I 6.

29. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., Florencia, La

Por otra parte, Aristóteles rechaza de lleno la opinión de Platón, según el cual el hecho de gobernar la ciudad, de gobernar a la familia o de que el amo gobierne al esclavo son idénticos y son una ciencia. El Estagirita afirma que el gobierno de una ciudad es distinto al gobierno de un amo sobre un esclavo porque se ejerce sobre hombres libres, y es distinto al de la familia porque se ejerce sobre iguales. Así pues, ejercer el gobierno «político» es gobernar a hombres «libres e iguales».[30] Y no tiene sentido decir que el gobierno del amo sobre el esclavo es una ciencia, ya que no supone ningún conocimiento importante, como demuestra el hecho de que el amo puede delegar la tarea en un ayudante, y así puede dedicarse «a la política y a la filosofía».[31] Estas últimas palabras contienen la verdadera justificación aristotélica de la esclavitud: es necesario que unos cubran las necesidades materiales para que otros sean libres de dedicarse a las actividades políticas y filosóficas, entendidas como actividades intelectuales en general.

Tras la disertación sobre la esclavitud, mejor dicho, sobre el gobierno que ejerce el amo sobre los esclavos, Aristóteles expone su concepción de la crematística, que, junto con la cuestión de la esclavitud, forma un tratado sobre la propiedad. Sin embargo, creo que va a resultar más claro proseguir con el discurso sobre las distintas formas de gobierno existentes en la familia; de modo que, tras el gobierno del amo sobre los esclavos, vamos a considerar el del marido sobre la esposa y el del padre sobre los hijos, es decir, el hecho de gobernar a los libres. Aristóteles declara que el gobierno sobre la mujer es de tipo político, similar al de la ciudad, porque se ejerce sobre seres iguales, mientras que el gobierno sobre los hijos es de tipo regio, porque se ejerce sobre seres desiguales.[32]

Nuova Italia, 1967, vol. I, pág. 46. [Hay trad. cast.: *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona, PPU, 1989.]

30. Aristóteles, *Política*, I 7, 1255 b 16-20.

31. *Ibid.*, 1255 b 20-39.

32. *Ibid.*, I 12, 1259 a 37-b 1.

En ambos casos, se justifica que gobiernen, respectivamente, el marido y el padre porque el hombre «es por naturaleza más apto para mandar» (*hegemonikoteron*) que la mujer, del mismo modo que el viejo y maduro es más apto que el joven e inmaduro.[33] En cuanto a la primera relación, la existente entre hombre y mujer, Aristóteles reconoce que hay excepciones, pero las considera innaturales. Probablemente, ello se debe al hecho de que, al menos desde el punto de vista de la fuerza física, el hombre es «más fuerte» que la mujer.[34] En cualquier caso, es innegable que el Estagirita adolece de cierto machismo, algo muy difundido en la sociedad griega clásica, al igual que en muchas sociedades de la Antigüedad. No olvidemos, por ejemplo, que en la tabla pitagórica de los opuestos, a la que aludirá el propio Aristóteles, el vocablo «femenino» está en la columna de los términos negativos, junto a «mal» y «oscuridad».[35]

La diferencia entre el gobierno de la ciudad, propiamente «político», y el que ejerce el marido sobre su esposa es que, en el primero, se produce una alternancia entre gobernantes y gobernados, mientras que en el segundo no existe dicha alternancia. En cambio, entre el gobierno del padre sobre sus hijos y el del rey sobre sus súbditos no hay ninguna diferencia, porque ambos se ejercen sobre personas de la misma estirpe, y quien gobierna es superior por naturaleza por ser más «maduro» y, según Aristóteles, «perfecto» (*teleios*). En estos dos gobiernos ejercidos sobre seres libres, el gobernante trata con mayor «cuidado» (*spoude*) a los gobernados que a los objetos inanimados y a los esclavos, puesto que los seres libres poseen más valor.[36]

El Estagirita se pregunta si los esclavos, además de sus cualidades instrumentales y serviles (como la robustez o la habilidad), son capaces de llegar a tener alguna «virtud», esto es, una excelencia de tipo ético, como, por ejemplo, la templanza, la valentía y la justicia.

33. *Ibid.*, 1259 b 1-4.
34. Cf. *Política*, I 5, 1254 b 13-14.
35. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I 5, 986 a 22 ss.
36. Aristóteles, *Política*, I 12-13, 1259 b 4-21.

Y admite que es posible, ya que los esclavos son hombres y participan de la razón, aunque, si eso es posible, no comprende en qué se diferencian de los hombres libres. El mismo problema se plantea en el caso de las mujeres y los niños. No es suficiente responder que esclavos, mujeres y niños pueden llegar a poseer virtudes éticas en menor grado que el amo, el marido y el padre, porque la diferencia entre quien gobierna y quien es gobernado no es una diferencia de grado, sino de «especie», esto es, de función.[37]

Para solucionar el problema, es necesario considerar las partes del alma. En esta hay una parte que gobierna, que Aristóteles denomina «facultad deliberativa» (*bouleutikon*), y una parte que es gobernada, desprovista de razón. En todos los seres humanos, incluidos los esclavos, las mujeres y los niños, existen las partes del alma, pero de manera distinta; «el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta».[38]

Lo mismo puede decirse de las virtudes morales, que son la excelencia de las partes del alma. Todos las pueden tener, pero de distinta forma, es decir, en las cantidades necesarias para desempeñar sus respectivas funciones (*ergon*); por ejemplo, la valentía, en el hombre, es la perfección del mando y, en la mujer, es la obediencia. El esclavo, por su parte, necesita una «pequeña» virtud que le impida incumplir sus tareas por inconstancia o desgana, y esta virtud el esclavo la aprende del amo, por lo cual «no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos» (Platón y Jenofonte).[39]

Otra cuestión interesante es si los «artesanos» (*technitai*) pueden llegar a tener virtudes éticas. Lo cierto es que el artesano, en particular el que trabaja manualmente (*banausos*), como un zapatero, padece, en cierto sentido, una esclavitud limitada, pues, aun sin tener naturaleza de esclavo, porque no es propiedad de nadie, es esclavo de

37. *Ibid.*, 1259 b 21-1260 a 4.
38. *Ibid.*, 1260 a 4-14.
39. *Ibid.*, 1260 a 14-36, 1260 b 3-7.

la necesidad, que le impide disponer de tiempo libre para dedicarse a actividades políticas e intelectuales.[40] Aristóteles no responde enseguida, pero más adelante afirma, por un lado, que los artesanos también forman parte de la ciudad, porque algunas de sus artes son necesarias para vivir y otras, para vivir bien,[41] y, por tanto, son «libres e iguales»; por otro, que los artesanos que solo trabajan manualmente (*banausos*) no desempeñan una función que requiera una excelencia moral.[42]

Por último, volvamos a la crematística o arte de conseguir riquezas. El problema que Aristóteles plantea es qué relación tiene esta con el arte de gobernar a la familia, esto es, con la economía (en el sentido antiguo del término). Está claro que la función de la primera es conseguir riquezas y la función de la segunda, hacer uso de ellas, por lo cual tiene sentido decir que la crematística es parte de la economía, aunque se trate de una parte subalterna, porque utilizar las riquezas es el fin para el cual estas se consiguen, y el fin siempre es superior a los medios.[43]

No obstante, antes de aceptar esta conclusión, es necesario distinguir los tipos de riqueza que se obtienen con la crematística. Si se trata de comida, es posible conseguirla mediante la caza, la pesca, la agricultura o las tres actividades juntas, y todo ello es perfectamente natural: «Tal capacidad adquisitiva ha sido dada evidentemente por la naturaleza a todos». Según Aristóteles, por naturaleza, las plantas alimentan a los animales y los animales, junto con las plantas, alimentan al hombre.[44] Esta afirmación no significa que el fin natural, intrínseco, de las plantas sea alimentar a los animales, ni que el fin de los animales sea alimentar a los hombres, pues tanto las plantas como

40. *Ibid.*, 1260 a 36-b 2. La definición de *banausos* como persona que vive del trabajo manual se encuentra en *Política*, III 4, 1277 a 37-b 1.

41. Aristóteles, *Política*, IV 4, 1291 a 1-4.

42. *Ibid.*, VI 4, 1319 a 26-28.

43. *Ibid.*, I 8, 1256 a 1-13.

44. *Ibid.*, 1256 a 13-b 26.

los animales, es decir, todos los seres vivos, tienen como fin intrínseco crecer y reproducirse.[45] Sencillamente, la afirmación significa que, para el hombre, es natural alimentarse de plantas y animales.

Pues bien, tal «capacidad adquisitiva», cuyo objeto son los bienes necesarios para la vida de la familia o la ciudad, lo que Aristóteles llama «la verdadera riqueza», es obra de la crematística «natural», que por eso forma parte del arte de gobernar a la familia o economía. Con todo, Aristóteles advierte que dicha riqueza, esto es, la cantidad de bienes necesarios no ya para vivir, sino para vivir bien, no es ilimitada, como pretende Solón; tiene un límite, como lo tienen los instrumentos y medios, porque, al fin y al cabo, la verdadera riqueza es un conjunto de instrumentos.[46]

Se trata de una de las doctrinas más famosas de Aristóteles, el cual, en este caso, va en contra de la opinión de la mayoría de los hombres de su tiempo. El gran Solón, cuyo parecer valora el Estagirita en otras ocasiones, representa la opinión generalizada al afirmar que «para los hombres no existen límites de riqueza».[47] Solo hay un tipo de crematística que forma parte de la economía, la cual es parte de la política en sentido amplio y, a su vez, coincide con la ética. Según Aristóteles, desde un punto de vista moral, solo es legítimo el tipo de crematística cuyo fin es reunir la cantidad finita de riquezas necesaria para vivir bien.

Pero Aristóteles, además de ser un moralista, es un científico, un estudioso de la realidad, por lo cual no puede dejar de señalar la existencia de otro tipo de crematística, la que todos llaman con este nombre y, por tanto, debemos llamar así: el arte de conseguir una cantidad ilimitada de riquezas. Es afín al primer tipo, ya que sigue siendo un arte de conseguir riquezas, pero, al mismo tiempo, es distinto, porque el primero es natural, es una forma de cubrir las nece-

45. Cf. *Investigación sobre los animales*, II 2. Escribí sobre esta doctrina en «La finalità di Aristotele», en *Fondamenti*, fasc. XIV-XV (1989-1990), págs. 7-44.

46. Aristóteles, *Política*, I 8, 1256 b 26-39.

47. Solón, fragm. 1 Diehl, 71.

sidades naturales, mientras que el segundo no lo es, pues únicamente procede de la experiencia y el arte y, por tanto, es artificial.[48] Este segundo tipo de crematística, que no forma parte de la economía en el sentido antiguo del término, se asemeja mucho a la economía en sentido moderno, por lo cual muchos estudiosos consideran a Aristóteles el descubridor de esta última.[49]

Para explicar mejor la diferencia entre los dos tipos de crematística, Aristóteles introduce una distinción que luego se hará muy famosa, puesto que la retoman los mayores representantes de la economía clásica, Adam Smith y David Ricardo, así como su mayor crítico, Karl Marx. Me refiero a la distinción entre «valor de uso» y «valor de cambio», que aparece en el siguiente pasaje:

> Cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre también con las demás posesiones.[50]

Es superfluo decir que el primer uso, el que es propio del objeto, responde a la naturaleza, porque respeta el fin para el cual existe; en cuanto al segundo uso o uso impropio, el cambio, puede responder a la naturaleza o no, según el fin para el que esté hecho. Así, Aristóteles señala que el cambio procede de un hecho natural, según el cual

48. Aristóteles, *Política*, I 9, 1256 b 40-1257 a 5.

49. Cf. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, Methuen, 1906; W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it., Bari, Laterza (ed. orig. 1923) [hay trad. cast.: *Aristóteles*, Buenos Aires, Charcas, 1981]; R. G. Mulgan, *op. cit.* S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995, ofrece una recopilación actualizada de estas interpretaciones y de las opuestas.

50. Aristóteles, *Política*, I 9, 1257 a 7-15.

los hombres tienen más de lo necesario en algunas cosas y menos en otras, razón por la que, cuando las familias intercambian objetos para cubrir sus respectivas necesidades, dicho cambio no es algo contra natura, y ni siquiera forma parte de la crematística en el sentido más común del término.[51]

En este caso, Aristóteles tampoco se limita a dar una simple valoración, sino que describe lo que, a su entender, es un desarrollo «lógico» (*kata logon*) del primer tipo de cambio, el cambio de mercancías que venían «de muy lejos» mediante la importación y la exportación, una modalidad que requirió la introducción de la moneda. Define esta última como una cantidad de metal, indicada en el sello que lleva grabado, más fácil de transportar que las mercancías y con un valor equivalente a estas.[52] Según Aristóteles, tras el hallazgo de la moneda, que respondía a la necesidad de cambio, surgió otra forma de crematística, «el comercio de compra y venta» (*kapelike*), la crematística que todos llamamos por este nombre, que intenta extraer grandes beneficios mediante el intercambio y cuyo protagonista es el dinero.[53]

Aristóteles señala que todas las modalidades de cambio que utilizan el dinero no son innaturales, ya que recurrir al dinero es «lógico», inevitable y tal vez incluso razonable. Solo es innatural aquel tipo de comercio en el cual «el dinero es el elemento básico y el término del cambio». Con esta expresión, el Estagirita acuña lo que se convertirá en la fórmula del cambio capitalista, D-M-D (D = dinero; M = mercancía; D = dinero aumentado tras el cambio). Así pues, existen dos tipos de cambio basados en el dinero: el cambio en el cual el dinero solo es el medio utilizado para cambiar una mercancía por

51. *Ibid.*, 1257 a 14-30.

52. *Ibid.*, 1257 a 30-41. Aristóteles también habla de la moneda en el cap. 5 del Libro V de la *Ética a Nicómaco*, donde dice que esta hace las veces de término medio y de medida entre bien y necesidad y, por consiguiente, entre bien y bien. Solo pueden cambiarse bienes distintos, aunque de igual valor, y la igualdad solo puede darse entre valores conmensurables, que lo son gracias a la moneda.

53. Aristóteles, *Política*, I 9, 1257 b 1-23.

otras, un cambio expresable con la fórmula M-D-M, y el cambio en el cual el dinero es principio y «término», puesto que se cambia dinero por mercancía (es decir, se invierte) con el fin de obtener, mediante un nuevo cambio, una cantidad mayor de dinero. El primer tipo es natural, ya que su objetivo es cubrir las necesidades de la familia y, como tal, forma parte de la economía; por el contrario, el segundo es innatural, ya que su fin es, sencillamente, el enriquecimiento, por lo cual constituye lo que suele entenderse por crematística y no forma parte de la economía.[54]

Analizando la segunda forma de intercambio, Aristóteles descubre en ella una característica fundamental: que está abierta hasta el infinito. La primera forma de cambio, la que conduce a la mercancía, es finita en sí misma, ya que, una vez obtenida la mercancía necesaria para cubrir las necesidades, el cambio ha alcanzado su objetivo y termina. Pero la segunda forma de cambio, que conduce al dinero, siempre está abierta a otro cambio que aumente ese dinero, y así sucesivamente hasta el infinito; su único fin es el enriquecimiento infinito, o, como dice Aristóteles, el crecimiento infinito del dinero. Al referirse a la segunda forma de cambio, el Estagirita hace una observación que conlleva una condena implícita de esta, tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista meramente descriptivo: «La causa de esta disposición [la de quienes utilizan esta forma de cambio] es el afán de vivir, y no de vivir bien. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos».[55]

Según Aristóteles, existe una forma aún peor de cambio: la usura o préstamo con intereses, en la cual la ganancia o aumento de dinero procede del mismo dinero, no de aquello para lo cual se inventó el dinero, que fue el intercambio de mercancías. El interés que es fruto de la usura debe su nombre (*tokismos*) a la palabra *tokos*, «hijo»,

54. Así lo expone con claridad Meikle, *op. cit.*, págs. 43-66 y 87-108. Véase también el magnífico artículo de C. Natali, «Aristote et la chrématistique», en Patzig, (ed.), *op. cit.*, págs. 296-324.

55. Aristóteles, *Política*, I 9, 1257 b 27-1258 a 2.

porque es dinero hijo de dinero. Así pues, de las tres formas de ganancia, esta es la más contraria a la naturaleza.[56]

Según algunos estudiosos, el análisis aristotélico de la crematística entendida en el sentido más común, esto es, innatural, procede de la observación directa de uno de los primeros mercados de la historia, el que surgió en Atenas a mediados del siglo IV a.C., y por ello consideran a Aristóteles el descubridor de la economía en el sentido moderno del término.[57] Incluso Moses I. Finley, pese a ser contrario a la tesis de quienes consideran a Aristóteles un precursor de la economía política clásica y negar que este practicara el análisis económico en sentido moderno, esto es, determinando las leyes matemáticas y mecánicas de los intercambios comerciales, admite que el Estagirita conoció y estudió la economía de mercado, economía que, en aquel entonces, practicaban sobre todo los metecos (los extranjeros que residían en Atenas).[58]

Por otra parte, la condena aristotélica de la crematística innatural inspiró, a través de Tomás de Aquino, gran parte de la doctrina social de la Iglesia católica, y obtuvo el consenso de uno de los mayores críticos de la economía política clásica, Marx, el cual, además, sostiene que Aristóteles estuvo a punto de descubrir la verdadera naturaleza del valor, que es trabajo humano cosificado, solo que las condiciones históricas de su tiempo, especialmente el sistema económico de la Antigüedad, basado en el trabajo de los esclavos, le impidieron descubrirlo.[59]

56. *Ibid.*, 10, 1258 b 2-8.

57. Cf. K. Polany, «Aristotele scopre l'economia», en M. Vegetti (ed.), *Marxismo e società antica*, Milán, Feltrinelli, 1977, págs. 101-131 (ed. orig. 1957). A este aspecto de la obra aristotélica le han dedicado importantes estudios M. Vegetti, «Il pensiero economico greco», en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche*, Turín, UTET, 1972, vol. I, págs. 583-607, y L. Ruggiu (ed.), *Genesi dello spazio economico*, Nápoles, Guida, 1982.

58. M. I. Finley, *La economía de la Antigüedad*, cit., y «Aristotle and Economical Analysis», en Barnes, Schofield y Sorabji, *Articles on Aristotle*, cit., págs. 140-158.

59. K. Marx, *Il Capitale*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1974, vol. I, pág. 92.

Lo cierto es que Aristóteles no se detiene en el análisis conceptual del cambio y del dinero; también examina las distintas maneras en que se pueden obtener riquezas. Algunas de ellas pertenecen a la crematística natural, incluida en la economía, y consisten, por ejemplo, en saber qué reses son más rentables según la tierra y el medio ambiente, en conocer la agricultura en sus distintas formas, la apicultura y la ganadería. Otras pertenecen a la crematística en su sentido más general, es decir, innatural, y son el comercio (incluido el armamento de barcos para transportar mercancías), el préstamo con intereses y el trabajo retribuido. Este último, según Aristóteles, está vinculado, en parte, a los artesanos que practican las artes manuales (*banausoi*) y, en parte, a quienes no practican ningún arte y solo pueden trabajar con su cuerpo, es decir, a simples peones. Existe una especie de término medio entre estas dos formas de crematística: la que explota con fines comerciales los productos de la tierra, por ejemplo, los bosques y las minas de metales.[60]

Por último, Aristóteles aduce como ejemplo de crematística la anécdota según la cual Tales, con el fin de demostrar la utilidad de la filosofía, tras prever mediante cálculos astronómicos una cosecha de aceitunas especialmente abundante, se hizo con todos los lagares de Mileto y de Quíos y, llegado el momento de la recolección, los alquiló a un precio muy alto. Según Aristóteles, eso fue un ejemplo de monopolio, y añade —sin el menor signo de reprobación— que los políticos, esto es, los gobernantes de las ciudades, si precisan de recursos financieros superiores a los necesarios para una familia, pueden recurrir a ese tipo de estrategias.[61] Tal vez este sea el punto en el cual Aristóteles se aproxima más al concepto moderno de economía política.

[Hay trad. cast.: *El Capital: Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1980.]

60. Aristóteles, *Política*, I 11, 1258 b 9-39.

61. *Ibid.*, 1258 b 39-1259 a 36.

4
LA CRÍTICA A PLATÓN

Tras definir, en el Libro I de la *Política*, la ciudad y la familia, y antes de disertar sobre las distintas constituciones o formas de gobierno para establecer cuál es la mejor, Aristóteles examina, tal como había anunciado al final de la *Ética a Nicómaco*, las constituciones que describen los pensadores anteriores y las constituciones que ya existen. Este es el tema del Libro II de la *Política*, dedicado a analizar las constituciones que describe Platón en la *República* y las *Leyes*, así como las que proponen Faleas de Calcedonia e Hipodamo de Mileto, las constituciones de Esparta, Creta y Cartago, la de Solón y otras de menor importancia. Como era de esperar, la parte más interesante es la que se refiere a Platón, porque nos permite asistir a la confrontación entre los dos mayores filósofos políticos de la Antigüedad, y también porque contiene una serie de elementos útiles para delinear la mejor constitución según el criterio de Aristóteles.

El objetivo de esta parte de la *Política* no es exponer de un modo sistemático la *República* ni las *Leyes* —aunque Aristóteles recorre de un modo diacrónico el pensamiento político de Platón, con lo cual exhibe una conciencia histórica muy precisa—, sino confrontar lo que Platón escribe en ambos diálogos con el concepto aristotélico de ciudad como sociedad política (*koinonia politike*), entendida en el sentido descrito en el capítulo primero. Es importante tener presente dicho objetivo, para evitar las críticas fáciles que puede suscitar la exposición aristotélica en aquellos lectores que tengan ante sus ojos

los diálogos de Platón y puedan comprobar si este dijo realmente lo que le atribuye Aristóteles.[1]

La cuestión que Aristóteles plantea al comienzo del libro es: ¿qué deben tener en común los ciudadanos de una *polis* para formar una «sociedad política»? Es imposible que no deban tener algo en común, ya que comparten el «lugar», el territorio. Pero ¿también deben tener una comunidad de mujeres, hijos y bienes, como sostiene Platón (Aristóteles dice «Sócrates», pero se refiere al personaje que actúa como portavoz de Platón) en la *República*?[2] Toda la disertación de Aristóteles gira alrededor de este punto, por lo cual carece de sentido lamentarse de que no tiene en cuenta otras muchas doctrinas que Platón expone en el diálogo; de hecho, para muchas de ellas (por ejemplo, el carácter natural de la ciudad, o la imposibilidad de separar política y ética), el silencio del Estagirita equivale a un consenso implícito. Por otra parte, es bien sabido que este nombra, explícita o implícitamente, a Platón sobre todo cuando debe criticarlo (siguiendo la frase de la *Ética a Nicómaco* destinada a convertirse en proverbio: «Amicus Plato, sed magis amica veritas»),[3] dando por descontado que, cuando no lo critica, las más de las veces lo aprueba.

Según Aristóteles, Platón defiende la comunidad de mujeres e hijos porque, en su opinión, el bien supremo para la ciudad es la

1. Así lo advierte muy acertadamente R. F. Stalley, «Aristotle's Criticism of Plato Republic», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 182-198. Las críticas más duras a la exposición aristotélica se encuentran en E. Bornemann, «Aristoteles' Urteil über Platons politische Theorie», en *Philologus*, LXXIX (1923), págs. 70-111, 113-158, 234-257. Véanse tambien L. Bertelli, *Historia e methodos: Analisi critica e topica politica nel secondo libro della «Politica» di Aristotele*, Turín, Paravia, 1977; L. M. Napolitano Valditara, «La trattazione aristotelica della *Politeia* di Platone», en Berti y Napolitano Valditara, (eds.), *op. cit.*, págs. 135-159; M. Canto-Sperber, «L'unité de l'Etat et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II)», en Aubenque y Tordesillas (eds.), *op. cit.*, págs. 49-72.

2. Aristóteles, *Política*, II 1.

3. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 6, 1096 a 11-16.

unidad. Sin embargo, Aristóteles objeta que dicha razón no es válida, puesto que la unidad de la *polis*, tal como la entiende Platón, no es posible ni buena, y, además, en caso de que fuera válida, las medidas que sugiere Platón, en particular la comunidad de mujeres e hijos, no la garantizarían. La unidad que desea Platón solo es posible en la familia —y más aún en el individuo—, pero la ciudad, según Aristóteles, no es una familia, sino una pluralidad por naturaleza, por lo cual, si se transformara en una familia, dejaría de ser una ciudad.[4] Esta crítica refleja la aversión de Aristóteles por la identificación del bien con el Uno, incluida en las «doctrinas no escritas» de Platón, esto es, por la revalorización de la multiplicidad, que Platón identifica con el mal,[5] y también refleja la reivindicación aristotélica de la diferencia entre familia y ciudad, que ya aparecía en el Libro I.

Además —prosigue el Estagirita—, la ciudad es una pluralidad de seres «distintos», no por dignidad sino por función, y en eso diverge de una simple alianza militar, cuyo fin es lograr mayor cantidad de fuerzas sumando los soldados de las ciudades aliadas, y también diverge del llamado «pueblo» (*ethnos*), del conjunto de personas de la misma estirpe que no constituye una verdadera ciudad (la nación moderna). Evidentemente, alude a las distintas profesiones, que se complementan entre sí, como muestra el ejemplo de «los zapateros y los carpinteros». Y añade que, de ser posible, sería mejor que siempre desempeñaran las funciones de gobernar y de ser gobernados los mismos, esto es, que los gobernantes no cambiaran.[6] Tal vez sea una alusión a la *República* de Platón, donde gobiernan siempre los mismos, los filósofos, una especie de *argumentum ad hominem* que Aristóteles pronto abandona, pues, como veremos enseguida, considera imposible que se produzca tal situación.

El Estagirita prosigue diciendo que, en aquellas ciudades donde todos los ciudadanos son libres e iguales, es justo que todos partici-

4. Aristóteles, *Política*, II 2, 1261 a 10-22.
5. Cf. Stalley, *op. cit.*, pág. 187.
6. Aristóteles, *Política*, II 2, 1261 a 22-39.

pen en el gobierno. Pero no es posible que ello ocurra al mismo tiempo, pues en tal caso no habría ninguna diferencia entre gobernantes y gobernados. Y propone como solución que en dichas ciudades se practique la «igualdad por intercambio recíproco» (*to ison to antipeponthos*), es decir, que gobiernen «por turnos» (*kata meros*), ora unos, ora otros, pues al menos de esta forma «se imita» el gobierno de todos.[7] Esta es la sugerencia política original que Aristóteles opone a la concepción rígidamente jerárquica de la *República*, una propuesta basada en la igualdad de los ciudadanos, no en las profesiones, sino en lo que hoy llamaríamos derechos políticos.

El segundo argumento que aduce Aristóteles en contra de la excesiva unidad de la ciudad es el de la autosuficiencia: así como la familia es más autosuficiente que el individuo, por ser más articulada, así también la ciudad es más autosuficiente que la familia, porque aún es más articulada. Por tanto, si es preferible una mayor autosuficiencia, también será preferible una mayor articulación interna, esto es, una unidad menor.[8] Como puede verse, la ciudad de Aristóteles debe ser una y múltiple a la vez: una por el fin, que es el bien común, el vivir bien y la autosuficiencia; múltiple por sus articulaciones internas, constituidas por las familias, las profesiones y las funciones políticas.

Por otra parte, aunque fuera cierto, como se lee en la *República*, que el bien supremo de la *polis* es la unidad, la comunidad de hijos y mujeres no contribuiría a lograr dicha unidad, por más que, según Platón, dicha comunidad permitiría a cada uno decir «esta es mi esposa» o «este es mi hijo». En rigor, como sostiene Aristóteles, en un régimen de propiedad común, esas frases no las podría decir «cada uno» individualmente, sino «todos» en un sentido colectivo, y la palabra «mío» no significaría propio del individuo, sino propio de la colectividad. Además, nadie se preocupa de lo que es de todos, porque cada uno se preocupa de lo suyo, y porque cada uno piensa

7. *Ibid.*, 1261 a 39-b 6.
8. *Ibid.*, 1261 b 10-15.

que ya se preocuparán los demás; «como ocurre en los servicios domésticos: muchos criados sirven en ocasiones peor que un número menor».[9] Es una observación psicológica muy realista, y demuestra que, para Aristóteles, la naturaleza política del hombre no es indicativa de ese presunto altruismo natural que se le presupone con gran optimismo, sino que es una opción racional.

Por otra parte, en un régimen de comunidad de hijos y mujeres —prosigue Aristóteles—, cada uno dice «mío» en relación con la fracción numérica del todo que él representa, es decir, que «mío» significa una milésima, o una diezmilésima parte, y nadie sabe si el hijo es suyo. En cambio, en un régimen normal, uno puede decir «mi hijo», «mi hermano» o «mi primo» con plena convicción, y «es ciertamente mejor ser primo verdadero que hijo de aquella manera». Además, en el régimen de comunidad es posible que alguien reconozca a su hijo por el parecido físico, en cuyo caso el efecto de la comunidad fracasa.[10] Por último, en dicho régimen también es necesario evitar el incesto y, para ello, no basta con prohibir la unión carnal, como dice Platón; habría que prohibir cualquier forma de amor. En cuanto a la unión carnal, no tiene sentido prohibirla por el mero hecho de que produce un placer muy intenso, como sugiere Platón.[11] Todas estas consideraciones revelan la clara preferencia del Estagirita por una ciudad articulada en distintas familias.

Otro argumento que aduce Aristóteles en contra de la comunidad de mujeres e hijos es que esta es contraria a uno de los pilares de la concordia en la ciudad: la amistad. Inevitablemente, cuando la amistad incluye a todo el mundo, se diluye y ya no se nota, «como un poco de dulce mezclado con mucha agua resulta imperceptible en la mezcla».[12] Por último, Aristóteles critica la propuesta platónica de trasladar a los hijos de una clase a otra, de guardianes a agricultores

9. *Ibid.*, II 3, 1261 b 16-40. Cf. Platón, *República*, V 462 C.
10. Aristóteles, *Política*, II 3, 1262 a 1-24.
11. *Ibid.*, II 4, 1262 a 24-40. Cf. Platón, *República*, III 403 A ss.
12. Aristóteles, *Política*, II, 4, 1262 a 40-b 24.

o viceversa, si se ve que estos no poseen las características de la clase en que nacieron. En su opinión, hacerlo genera confusión y neutraliza el efecto de la comunidad, según el cual todos los padres deberían considerar a todos los hijos como propios.[13]

Esta última observación desmonta una crítica que suelen hacerle a Aristóteles los estudiosos modernos: el no tener en cuenta que Platón propone la comunidad de mujeres e hijos únicamente para la clase de los guardianes, no para toda la ciudad.[14] Sin embargo, la citada observación demuestra que Aristóteles es consciente de ello y que, cuando critica la comunidad como si afectara a todos los ciudadanos, lo hace porque esta solo obtendría el efecto que persigue Platón, esto es, garantizar la máxima unidad a la *polis*, si realmente les afectara a todos. En resumidas cuentas, Aristóteles supone que Platón es más coherente con su propia doctrina de lo que lo es y, por consiguiente, critica tal doctrina como si este la aplicara de forma coherente a todos los ciudadanos.[15]

Tras plantear el problema de la comunidad de mujeres e hijos, Aristóteles, siempre con el fin de determinar qué debe ser común en la ciudad, aborda la cuestión de la propiedad común (*ktesis*), y la formula de este modo: ¿es mejor que sea común la propiedad o el uso que se hace de ella? Por ejemplo, ¿es mejor que se separen las tierras y se pongan en común los frutos, es mejor tener en común las tierras y repartir los frutos según las necesidades individuales o es mejor tener en común tierras y frutos?[16]

La objeción del Estagirita a la tesis de tener en común las tierras es que, si los trabajadores de los campos no son sus propietarios, habrá peleas entre los que trabajan poco y los que trabajan mucho, ya que los primeros ganarán más de lo debido y los segundos, menos. «En general, la convivencia y la comunidad en todas las cosas huma-

13. *Ibid.*, 1262 b 24-35. Cf. Platón, *República*, III 415 B ss.
14. Cf. Bornemann y Napolitano Valditara, *op. cit.*, y Canto-Sperber, *op. cit.*
15. Tal como advierte Stalley, *op. cit.*, págs. 185-186.
16. Aristóteles, *Política*, II 5, 1262 b 37-1263 a 8.

nas es difícil, y especialmente en estas. Son un ejemplo evidente las asociaciones de compañeros de viaje: en la mayoría de los casos surgen diferencias por cosas cotidianas, y por menudencias chocan unos con otros».[17] Esta última observación muestra, una vez más, la visión realista de la naturaleza humana que posee Aristóteles, lo cual desmiente la acusación de excesivo optimismo que suelen hacerle. En realidad, la crítica precedente no va dirigida contra la peculiar solución a la cuestión de la propiedad sugerida en la *República*, donde la propiedad solo es común entre los guardianes, aunque no son ellos quienes trabajan la tierra. Ello viene a confirmar que Aristóteles trata el problema en general, sin referirse exclusivamente a la *República*.

La solución que propone es una especie de solución mixta entre el sistema colectivista de la propiedad y el sistema privado: que la propiedad, «en cierto modo», sea común, pero, «en general», privada. Más concretamente, la propiedad debe ser privada, y lo que debe ser común es el uso que se hace de ella; así, «cada ciudadano, teniendo su propiedad privada, pone unos bienes al servicio de los amigos y se sirve de otros comunes». Y ello porque es natural que cada uno se quiera a sí mismo (lo único deplorable es el egoísmo, esto es, el quererse en exceso) y desee ser propietario de algo, y, a la vez, desee complacer o ayudar a los amigos o a los extranjeros, y para hacerlo es preciso que exista la posesión privada, pues sin ella no puede haber generosidad.[18]

Este argumento en defensa de la propiedad privada suele calificarse de insuficiente, porque no considera la propiedad un derecho, sino el objeto de una tendencia natural, como el quererse a sí mismo, y de un deseo, como la generosidad.[19] En realidad, Aristóteles no pretendía defender la propiedad privada como derecho inviolable;

17. *Ibid.*, 1263 a 8-21.
18. *Ibid.*, 1263 a 21-b 14.
19. Cf. T. H. Irwin, «Aristotle's Defense of Private Propriety», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 200-225.

lo que pretendía era limitarla reafirmando su uso común, según lo que, en términos modernos, vendría a ser una especie de «tercera vía» entre individualismo absoluto y colectivismo.

Así lo confirman sus consideraciones posteriores, según las cuales no conviene entusiasmarse con la comunidad de bienes como si esta fuera a producir una «maravillosa amistad» entre todos, ni atribuir los enfrentamientos entre ciudadanos a la existencia de la propiedad privada, cuando en realidad proceden de la maldad humana y también se darían en un régimen de comunidad de bienes.[20] Algunos suponen que Aristóteles está criticando a los filósofos cínicos, los cuales debieron de acoger con entusiasmo las páginas de Platón sobre la comunidad de bienes, ya que coincidían con sus ideas al respecto.[21] Eso también explicaría por qué Aristóteles no tiene en cuenta el hecho de que la propuesta platónica solo se refería a los guardianes.

El Estagirita vuelve sobre la propuesta específica de la *República* más adelante, retoma la crítica a una concepción total (*pantos*) de la unidad de la *polis* y la contrapone a una unidad articulada en la multiplicidad, del mismo modo que la «homofonía» se opone a la «sinfonía» y un solo pie se opone al ritmo. Aristóteles no es contrario a la unidad, pero aspira a una unidad de la pluralidad que constituye la ciudad, la cual solo puede alcanzarse mediante la educación (*paideia*), es decir, los usos, las actividades intelectuales (*philosophia*) y las leyes. Y aduce como ejemplo de tal unidad las «sisitias», las comidas colectivas que imponía el legislador de Esparta y de Creta.[22] No estamos, pues, muy lejos de la postura platónica, si bien nos hallamos mucho más lejos de posturas como el individualismo moderno.

La crítica a la *República* prosigue observando que Platón no aclara si la comunidad de mujeres, hijos y propiedades se aplica tam-

20. Aristóteles, *Política*, II 5, 1263 b 15-29.
21. Cf. E. Barker, *Greek Political Theory*, Londres, 1918, págs. 120-124.
22. Aristóteles, *Política*, II 5, 1263 b 29-1264 a 11.

bién a los agricultores, esto es, a los productores en general. Si se les aplica, no se entiende en qué se diferencian de los guardianes, ni por qué deben someterse a sus órdenes. En cambio, si la comunidad no se aplica a los agricultores, en una sola ciudad habrá dos ciudades enfrentadas, la de los guardianes y la del resto de ciudadanos. Según Aristóteles, Platón sostiene que la agresividad recíproca se elimina con la educación, pero destina la educación únicamente a los guardianes y deja que los agricultores sean dueños de sus propiedades. Por otro lado, si la comunidad también se aplicara a los agricultores, ¿quién se ocuparía de la administración de la casa?[23] En realidad, Platón especifica que la comunidad se aplica solo a los guardianes, no a los productores.[24] Y Aristóteles lo sabe muy bien, como demuestra su observación sobre la propiedad adjudicada por completo a los agricultores. No obstante, desea criticar esta postura y, para completar la discusión dialéctica, también menciona la postura opuesta.[25]

Aristóteles también critica el sistema de gobierno propuesto en la *República*, es decir, el hecho de que los gobernantes siempre sean los mismos, y asegura que ello será motivo de rebelión.[26] A lo cual algunos han objetado, con razón, que el Estagirita, como veremos más adelante, también defiende la participación en la vida política de una parte de los habitantes, los que son libres, y excluye a los esclavos y, en realidad, también a los artesanos y los peones.[27] Anteriormente, he señalado que tanto Aristóteles como Platón consideraban inevitable la esclavitud; sin embargo, en lo referente a los hombres libres, el primero admite una participación en el gobierno mucho más amplia que Platón.

23. *Ibid.*, 1264 a 11-b 6.

24. Cf. Platón, *República*, IV 421 D ss.

25. Napolitano Valditara, *op. cit.*, subraya muy bien el carácter dialéctico de la discusión aristotélica.

26. Aristóteles, *Política*, II 5, 1264 b 6-15.

27. Canto-Sperber, *op. cit.*, pág. 71.

Aristóteles afirma que toda la ciudad no puede ser feliz, como Platón también desea, si no son felices sus partes, y que, con el sistema que propone su antecesor, no pueden ser felices ni los guardianes ni los agricultores, y menos aún los artesanos y los peones.[28] Respecto a la infelicidad de los guardianes en la ciudad de Platón, Aristóteles interpreta con un exceso de literalidad una objeción que el mismo Platón hace a su propia teoría, relacionada con la vida austera que deberían llevar los guardianes;[29] por otra parte, Platón no habla de la infelicidad del resto de ciudadanos.

Es especialmente interesante la crítica de Aristóteles a las *Leyes* de Platón. El Estagirita nos informa diligentemente de que su predecesor las escribió después de la *República*, y establece una confrontación entre los dos mayores diálogos de Platón, observando que en el primero habla sobre todo de la constitución (*politeia*) y en el segundo propone un conjunto de leyes y trata poco el tema de la constitución. Según Aristóteles, en las *Leyes*, el ateniense pretende que la constitución o régimen político sea «más adaptable a las ciudades actuales», más aplicable y menos utópico, y «poco a poco lo reconduce de nuevo a la otra *República*». Y lo cierto es que, salvo en el caso de la comunidad de mujeres, hijos y propiedades, que no aparece, en las *Leyes* incluye el mismo tipo de educación, el mismo tipo de vida en lo referente a los trabajos indispensables y el mismo régimen de sisitias; la única excepción es el aumento de los hombres armados, que pasan de ser 1.000 a 5.000.[30]

A este último aspecto se refiere la primera crítica de Aristóteles, para quien el número de hombres activos es demasiado alto, ya que requeriría un número mucho mayor de mujeres y siervos, con lo cual necesitarían un territorio prácticamente ilimitado.[31] Enseguida

28. Aristóteles, *Política*, II 5, 1264 b 15-25.

29. Cf. Platón, *República*, IV 419 A ss.

30. Aristóteles, *Política*, II 6, 1264 b 26-1265 a 10. Sobre el número de hombres armados, cf. Platón, *Leyes*, V 737 E, 740 D.

31. Aristóteles, *Política*, II 6, 1265 a 10-18.

veremos que la mejor ciudad posible, tal como la describe Aristóteles en el Libro VII de la *Política*, debe tener un territorio limitado. La segunda crítica se refiere a la cantidad de propiedad privada que admite Platón en las *Leyes*: la suficiente para vivir de manera sobria.[32] El Estagirita observa que se puede vivir de manera sobria pero miserable, y por eso prefiere calcular la propiedad necesaria para «vivir bien», es decir, de manera sobria y generosa.[33] Una vez más, Aristóteles se muestra más moderado y menos austero que su maestro. Otra crítica se refiere al hecho de que Platón, en las *Leyes*, no regula el número de ciudadanos ni de nacimientos, lo cual, según su discípulo, es peligroso, ya que puede conducir a la miseria.[34] Y sigue con otras observaciones de menor interés.

La crítica más interesante se refiere al tipo de constitución que propone Platón en las *Leyes*, la llamada constitución mixta. Según el Estagirita, la constitución de las *Leyes* pretende ser (*bouletai einai*) un término medio entre democracia y oligarquía, lo que el mismo Aristóteles llamará, como veremos, «politia» (*politeia*), esto es, la constitución por excelencia, en la cual gobiernan los «hoplitas», los ciudadanos suficientemente acomodados para conseguir armas, es decir, la clase media.[35] Según parece, Aristóteles no critica esta intención de su mentor porque él también propondrá la *politia* como la mejor constitución posible.

Lo que Aristóteles critica es la valoración que, a su entender, hace Platón de dicha constitución y su forma de configurarla en las *Leyes*. Si Platón la concibe como la constitución más común o aplicable, entonces tiene razón; si, por el contrario, la concibe como «la mejor después de la primera», es decir, después de la que ideó en la *República*, entonces debería haberla hecho más aristocrática, tal

32. Platón, *Leyes*, V 737 D.

33. Aristóteles, *Política*, II 6, 1265 a 18-28.

34. *Ibid.*, 1265 a 28-b 17. En realidad, Platón, en *Leyes*, V 740 B, limita el número de las familias.

35. Aristóteles, *Política*, II 6, 1265 b 26-29.

como es, por ejemplo, la constitución de los espartanos. La comparación con los espartanos recuerda a Aristóteles la teoría de la «constitución mixta», según la cual la mejor constitución debería ser *memeigmene* («mixta»), una mezcla de las demás —monarquía, oligarquía y democracia—, y añade que, «según algunos», tal constitución coincide con la de Esparta, donde los reyes representan la monarquía, el consejo de ancianos, la oligarquía, y los éforos, elegidos por el pueblo, o las sisitias, la democracia.[36]

No queda claro quiénes son esos «algunos»; podría tratarse de Isócrates, el cual sostiene que Licurgo importó a Esparta la idea de una constitución mixta inspirada en la antigua constitución ateniense;[37] o de Dicearco de Mesina, discípulo de Aristóteles, aunque tal vez contemporáneo suyo, autor de una obra titulada *Tripolitikón*, quien ve en la constitución espartana una constitución mixta.[38] En realidad, el verdadero autor de la teoría parece haber sido el mismo Platón, el cual, en las *Leyes*, declara que la constitución espartana posee la «justa medida» (*to metrion*), porque une la institución de los reyes, el consejo de ancianos y a los éforos, con lo cual el reino es «mixto» (*symmeiktos*) y moderado.[39]

Sin embargo, Aristóteles no comparte tal doctrina, y solo la menciona para acusar a Platón de no haberla aplicado, ya que la constitución expuesta en las *Leyes* es una mezcla de democracia y tiranía, es decir, de las dos peores constituciones y no de las demás; y, por si fuera poco, tiende a la oligarquía, puesto que es obligatorio participar en la asamblea y solo son elegibles para el consejo quienes poseen los mayores patrimonios.[40] La primera acusación es bastante infundada,

36. *Ibid.*, 1265 b 29-1266 a 1.
37. Isócrates, *Panatenaico*, XII 131, 153.
38. Cf. Pseudo Arquitas en Estobeo, IV 1, 138, y G. J. D. Aalders, «Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in den *Politica* des Aristoteles», en Fondation Hardt (ed.), *La «Politique» d'Aristote*, Vendeouvres-Ginebra, 1965, págs. 199-238.
39. Platón, *Leyes*, III 691 C-692 A.
40. Aristóteles, *Política*, II 6, 1266 a 1-30.

porque Platón, en las *Leyes*, solo dice que la democracia y la monarquía (no la tiranía) son las madres del resto de constituciones.[41] La segunda tiene más fundamento, pues aclara cuál es la diferencia entre la constitución de las *Leyes* y la *politia* de la que habla Aristóteles: esta última es un término medio entre democracia y oligarquía y, por tanto, es peor que la espartana, pues esta última mezcla las tres constituciones «simples» y, por lo menos, es más aristocrática.

41. Platón, *Leyes*, III 693 D-E.

5
LA CONSTITUCIÓN

Aristóteles dedica los dos primeros libros de la *Política* a los preliminares, esto es, a la ciudad en general y a la familia, temas, que, pese a todo, contienen las nociones fundamentales de su pensamiento político, así como al análisis crítico de las doctrinas precedentes. Y, por fin, en el Libro III, aborda el tema central de la obra, el análisis de la constitución, con el fin de determinar cuál es la mejor. Dedica los Libros II y IV a la cuestión y, luego, tras examinar las causas de los cambios de constitución (Libros V-VI), pasa a describir cómo debe ser la ciudad ideal, la mejor de las ciudades posibles (Libros VII-VIII).

El Libro III empieza con una primera definición de la constitución o régimen político (*politeia*) como «ordenación de los habitantes de la ciudad».[1] Tras esta primera definición extremadamente genérica, que parece incluir a todos los habitantes, Aristóteles afirma que la ciudad es una «multitud de ciudadanos» y que no todos sus habitantes son ciudadanos de pleno derecho. Por ejemplo, no lo son los esclavos, porque no son libres; ni los metecos (los extranjeros que viven en la ciudad, condición en la que se hallaba el propio Aristóteles en Atenas); ni los niños, que hasta los diecinueve años no pueden participar en la asamblea; ni los viejos, eximidos de las obligaciones públicas. Según el Estagirita, es ciudadano de pleno derecho el que participa en las funciones de juez y en el gobierno.[2]

A continuación, advierte que tal definición es demasiado res-

1. Aristóteles, *Política*, III, 1, 1274 b 38.
2. *Ibid.*, 1275 a 22-23.

tringida, puesto que, en realidad, no todos los ciudadanos participan en el gobierno, y la amplía distinguiendo entre funciones de gobierno temporales, desempeñadas por los gobernantes propiamente dichos (los «arcontes»), y funciones de gobierno generales, desempeñadas por los miembros de la asamblea popular, quienes deliberan acerca de los asuntos de la ciudad, pero sin gobernar en sentido estricto. Y puntualiza que son ciudadanos todos los que participan en las funciones de gobierno generales, esto es, los miembros de la asamblea, y en las de juez, funciones que se podían adjudicar por sorteo a cualquier miembro de la asamblea de Atenas.[3] Con todo, esta definición también es demasiado restringida, porque solo es aplicable a las democracias, de modo que Aristóteles propone otra definición: son ciudadanos todos lo que tienen la «facultad» (*exousia*) de participar en las funciones deliberativa y judicial,[4] es decir, que participarían en ellas si vivieran en una democracia.

Ello significa que solo son ciudadanos de pleno derecho, además de los gobernantes, los gobernados, aunque no todos, sino únicamente quienes poseen la «ciudadanía» (otro significado del término *politeia*) por nacimiento, o porque se les ha reconocido tras un cambio de constitución.[5] De hecho, solo se encontraban en esas condiciones los cabezas de familia, esto es, los varones libres, adultos y propietarios, que representaban una pequeña parte de los habitantes de la ciudad; a ellos se refería la expresión «libres e iguales».[6] Tal vez el lector moderno, acostumbrado a la idea de la igualdad entre todos los hombres,

3. *Ibid.*, 1275 a 30-33.

4. *Ibid.*, 1275 b 17-20.

5. Aristóteles, *Política*, I 2. Sobre la idea griega de ciudadanía, cf. Ehrenberg, *Der Staat der griechen*, cit., y J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

6. Acerca de la distinción ente gobernantes y gobernados, cf. C. Mosse, «Citoyens "actifs" et citoyens "passifs" dans les cités grecques», en *Revue des études anciennes*, LXXXI (1979), págs. 241-249; sobre el estatus de ciudadano en general, cf. C. Johnson, «Who is Aristotle's Citizen?», en *Phronesis*, XXIX (1984), págs. 73-90.

se escandalice ante tal concepto de ciudadanía, pero, en tiempos de Aristóteles, suponía un progreso respecto a las constituciones de los pueblos bárbaros, donde casi nadie era ciudadano.

El nexo entre ciudadanía y constitución queda muy claro en la respuesta que da Aristóteles a dos cuestiones que él mismo plantea en relación con la definición de ciudadano: ¿cuándo podemos decir que la ciudad ha actuado o no actuado? ¿Cuándo podemos decir que la ciudad es la misma o es distinta? La respuesta depende de la constitución, ya que, en las tiranías, se dice que la ciudad actúa cuando actúa el tirano; en las oligarquías, que la ciudad actúa cuando actúan los oligarcas, y en las democracias, que la ciudad actúa cuando actúa el *demos* o pueblo. Por otra parte, podemos decir que la ciudad sigue siendo la misma no cuando el lugar donde se encuentra o sus habitantes siguen siendo idénticos, sino cuando permanece igual su constitución, mientras que la ciudad deja de ser la misma cuando cambia la constitución. «La ciudad es una comunidad de ciudadanos que participan de una constitución».[7] Por eso algunos —y no van desencaminados— consideran la constitución como la «causa formal» de la ciudad, aquello que la determina, la convierte en ciudad y le proporciona una identidad.[8]

La importancia de la constitución aparece en otra interesante cuestión que plantea Aristóteles: si la virtud del hombre en general coincide con la virtud del ciudadano o no. La virtud del ciudadano, es decir, lo que hace que un individuo sea buen ciudadano, es su contribución al bien de la ciudad; dicha contribución depende de la posición que este ocupa, determinada por la constitución. Así pues, la virtud del ciudadano varía cuando varía la constitución, pues es distinto ser un buen ciudadano en una oligarquía o en una democracia.

7. Aristóteles, *Política*, III 3, 1276 b 1-2.

8. Cf. Riedel, *op. cit.*, págs. 91-112; Kamp, *op. cit.*, págs. 166-167; Leszl, *op. cit.*, págs. 106-110. El argumento puede defenderse aun sin llegar a decir que la ciudad es una sustancia, ya que, en realidad, no lo es (cf. Kullmann, *op. cit.*, págs. 11-27).

Por tanto, esa virtud no puede coincidir con la virtud del hombre en general, que no depende de la constitución. La virtud del ciudadano ni siquiera coincide con la virtud del hombre en la mejor constitución, pues en esta es suficiente que cada uno desempeñe bien su función en la ciudad y no es necesario, ni posible, que todos los ciudadanos sean hombres virtuosos.[9] Esta doctrina incluye un elemento de distinción entre ética y política, que opone la postura de Aristóteles a la de Platón, para quien ética y política coinciden plenamente.[10]

Ambas virtudes solo coinciden en la persona del buen gobernante, que debe ser bueno y prudente (*phronimos*); en cambio, el ciudadano común no debe necesariamente ser prudente. En el gobierno político, el que se ejerce sobre libres e iguales y en el que todos pueden participar, la virtud del ciudadano consiste en saber mandar y saber obedecer, porque no se puede mandar bien sin haber obedecido. Sin embargo, la virtud propia de quien manda es la prudencia —una virtud moral además de política—, mientras que la virtud de quien obedece es simplemente la opinión verdadera.[11] Algunos han considerado acertadamente esta distinción entre la virtud de quien manda y la virtud de quien obedece como un residuo de platonismo en Aristóteles.[12] Por otra parte, conviene recordar que Aristóteles considera la prudencia o sensatez (*phronesis*) como la virtud por excelencia del político, pues comporta que este se responsabilice de las consecuencias que tienen sus acciones para los demás.[13]

Según Aristóteles, otro dato que confirma la diferencia entre vir-

9. Aristóteles, *Política*, III 4, 1276 b 16-1277 a 12.

10. Cf. P. Aubenque, «Politique et éthique chez Aristote», en *Ktema*, V (1989), págs. 211-221.

11. Aristóteles, *Política*, III 4, 1277 a 12-b 32.

12. Cf. M. Narcy, «Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique*, III, 4 et 11)», en Aubenque y Tordesillas (eds.), *op. cit.*, págs. 265-288.

13. Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1986² [hay trad. cast.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999], con un interesante apéndice sobre la comparación entre la prudencia en Aristóteles y la prudencia en Kant.

tud del ciudadano y virtud del hombre, y que, por tanto, confirma la importancia de la constitución, es el hecho de que los artesanos que trabajan con las manos, los *banausoi*, son considerados ciudadanos en algunas ciudades y en otras no. Por ejemplo, en las aristocracias, donde los cargos se obtienen gracias a la virtud del hombre, estos no pueden ser considerados ciudadanos de pleno derecho, ya que, si bien no son esclavos y poseen naturaleza de hombres libres, no están libres del trabajo y no pueden dedicarse a las actividades mediante las cuales se alcanza la virtud. En cambio, en las oligarquías, donde los cargos se obtienen gracias a la riqueza, los *banausoi* pueden ser ciudadanos, ya que en muchos casos son ricos. Y tienen mayores probabilidades de serlo en las democracias, donde, para ser ciudadano, basta con ser hijo de padres ciudadanos o de un solo progenitor ciudadano.[14]

Tras ilustrar la importancia de la constitución en general, Aristóteles pasa a las distintas formas de constitución, y da una nueva definición más específica.

Una constitución o régimen político «es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano (*politeuma*). Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen», o constitución.[15] El término *politeuma* designa la parte de la ciudadanía que tiene el poder supremo, tal como demuestran los ejemplos que Aristóteles aduce a continuación: en las democracias, el *politeuma* es el *demos*, el pueblo; en las oligarquías, los *oligoi*, unos pocos.[16] El afirmar que el *politeuma* es la constitución significa que este la determina, ya que las constituciones divergen unas de otras según cuál sea el *politeuma* o parte gobernante de cada ciudad.[17]

14. Aristóteles, *Política*, III 5.

15. *Ibid.*, 6, 1278 b 8-11.

16. Cf. W. Ryppel, «Politeuma: bedeutungsgeschichte eines staatsrechtliches Terminus», en *Philologus*, LXXXII (1927), págs. 268-312 y 433-454; Bordes, *op. cit.*, págs. 450-451.

17. Kamp, *op. cit.*, págs. 150-151, sostiene que, para Aristóteles, *politeia* es un término con múltiples significados, aunque todos ellos confluyen en uno: el *poli-*

Ahora bien, existe una primera distinción, fundamental, entre las constituciones, según se ejerza el gobierno en interés de todos, gobernantes y gobernados, o solo en interés de quien gobierna. En este sentido, Aristóteles nos remite a su definición de gobierno despótico, el del amo sobre el esclavo, ejercido fundamentalmente en interés de quien gobierna y solo accidentalmente en interés del gobernado; luego, a su definición de gobierno económico o familiar, ejercido fundamentalmente en interés del gobernado y solo accidentalmente en interés de quien gobierna; por último, a su definición de gobierno político, el de la ciudad formada por hombres libres e iguales que se alternan en la función de gobernantes y gobernados, ejerciendo «la autoridad por turno» (*en merei leitourgein*), y afirma que estos, cuando están en el gobierno, lo ejercen en interés de los gobernados y, cuando son gobernados, piensan en su propio interés.[18]

En las primeras dos formas de gobierno, existe una diferencia entre interés fundamental e interés accidental, y ambos intereses son estables, dado que los papeles no se intercambian. En cambio, el gobierno político se caracteriza por el intercambio de papeles, y no se ejerce de manera estable en interés de los gobernantes ni de los gobernados, sino ora de unos, ora de otros. Es remarcable el hecho de que, según Aristóteles, el gobierno político nunca se ejerce en interés de quien gobierna, sino siempre en interés de los gobernados, pese a que los ciudadanos se alternan en ambos papeles. Ello significa que gobernar, como indica el verbo que emplea Aristóteles (*leitourgein*), significa esencialmente servir, esto es, actuar en interés de los demás.

Así, en primer lugar, podemos distinguir entre constituciones que persiguen el interés común y, por tanto, son «rectas», en el sen-

---

teuma. En mi opinión, el *politeuma* es aquello a lo cual se refieren todos los significados de *politeia*, pero solo cuando este último término se usa en la acepción de «regulación de las funciones de gobierno». Cf. E. Berti, «La notion de société politique chez Aristote», en O. Gigon-M. W. Fischer (eds.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie, Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie*, VI (1988), págs. 80-96.

18. Aristóteles, *Política*, III 6, 1278 b 30-1279 a 13.

tido de justas y conformes a la naturaleza del auténtico gobierno político, y constituciones que solo persiguen el interés de quien gobierna, que son errores, «desviaciones» de las constituciones rectas, pues tienen un carácter despótico, mientras que la ciudad es una sociedad de hombres libres.[19] Al principio del libro, Aristóteles, aludiendo a esta primera distinción, ya había recordado que las cosas de distinto género ordenadas de forma que una sea anterior y la otra posterior no tienen una definición común, y que tal es el caso de las constituciones, entre las cuales las rectas son anteriores y las erróneas o desviadas posteriores, por lo cual no existe una definición de constitución única y común para todas.[20]

Mucho se ha debatido sobre el significado de esta distinción; algunos sostienen que alude a una anterioridad cronológica, y que las constituciones rectas preceden en el tiempo a las desviadas;[21] otros, más convincentes, creen que no es una anterioridad cronológica, sino axiológica, puesto que las constituciones rectas son más válidas que las desviadas, y lógica, puesto que, para poder concebir y definir las constituciones desviadas, deben tomarse como referencia las rectas.[22] Así lo confirma cuanto acabamos de ver, es decir, que la verdadera constitución (*politeia*), en el recto sentido de la palabra, es aquella en la cual se ejerce el gobierno en beneficio de todos, o lo que es lo mismo, es un gobierno «político» (*arche politike*) en el recto sentido del término, porque tiene lugar en una verdadera ciudad (*polis*), en una sociedad de hombres libres e iguales. En cambio, las formas desviadas de constitución, de gobierno político y de ciudad son llamadas así impropiamente, ya que no son verdaderas constituciones, ni verdaderos gobiernos políticos ni verdaderas ciudades.

19. *Ibid.*, 1279 a 13-21.

20. *Política*, III 1, 1275 a 33-b 3.

21. Cf. E. Braun, *Das dritte Buch der aristotelischen Politik*, Viena, 1965, págs. 20-22, 54-60.

22. Cf. W. W. Fortenbaugh, «Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 226-237.

Tras esta puntualización, Aristóteles retoma una clasificación que se remonta a Heródoto,[23] y distingue tres tipos de constitución en general: el gobierno de uno, el gobierno de unos pocos y el gobierno de la mayoría, con lo cual también puede retomar la distinción de Platón entre la forma recta y la forma desviada de cada uno de los tres tipos.[24] Así, en el gobierno de uno, distingue entre reino y tiranía; en el gobierno de unos pocos, entre aristocracia y oligarquía; en el gobierno de la mayoría, entre democracia y «politia».[25] En cuanto a este último nombre, ausente en Platón, Aristóteles observa que es común a todas las formas de constitución, esto es, *politeia*; respecto a su significado, gobierno de la mayoría en interés de todos, el Estagirita observa que la virtud más frecuente entre la mayoría es la virtud militar, por lo cual el gobierno, en la *politia*, está en manos de ciudadanos capaces de conseguir armas, que son, como veremos enseguida, la clase media.

Algunos sostienen que Aristóteles denomina «constitución» o régimen político a la *politia* porque ve en ella la constitución por excelencia, el punto de referencia a partir de cual las demás también pueden ser llamadas constituciones, y que también aplica el término «constitución» a su famosa teoría de las palabras con muchos significados que parten de un solo referente.[26] A decir verdad, ello no puede inferirse directamente del texto, en el que la única consideración de carácter lingüístico se refiere, como ya hemos visto, a la distinción entre constituciones rectas y desviadas. Pese a todo, la tesis puede aceptarse como algo implícito en el texto aristotélico, ya que, como pronto veremos, para Aristóteles la *politia* es la mejor constitución, incluso desde el punto de vista axiológico, la que responde exactamente a la definición de constitución recta. Por ello, puede traducirse en términos modernos por la expresión «gobierno consti-

23. Heródoto, *Historia*, III 80-82; véase R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1992, págs. 18-22.
24. Platón, *Político*, 291 D-292 A.
25. Aristóteles, *Política*, III 7.
26. Cf. Bien, *op. cit.*, págs. 303-309; Narcy, *op. cit.*, págs. 272-273.

tucional», o también «república», si le damos a este último término el significado ciceroniano de *res populi*, «gobierno del pueblo».[27] Su diferencia respecto a la democracia, forma desviada, es que en la *politia* el ***politeuma*** está constituido por la clase media, que gobierna en interés de todos, mientras que, en la democracia, está constituido por el *demos*, esto es, la plebe, los «pobres», que gobiernan en beneficio propio.

Así lo demuestra a continuación Aristóteles, al interpretar la distinción tradicional entre gobierno de la mayoría y gobierno de unos pocos en términos fundamentalmente sociales, afirmando que, en general, la minoría es rica y la mayoría es pobre, por lo cual la verdadera diferencia entre oligarquía y democracia es que la primera es el gobierno de los ricos y la segunda el gobierno de los pobres; dicho de otro modo, en la primera el mérito para participar en el gobierno es la riqueza, el patrimonio, que solo tienen unos pocos, y en la segunda es la libertad, la condición de ser libre, algo que poseen todos los ciudadanos.[28]

Oligarquía y democracia también divergen por la idea de justicia en que se basan; en ambas constituciones, la justicia se entiende fundamentalmente como igualdad, pero en la oligarquía lo que cuenta, lo que cualifica a la hora de participar en el gobierno, es la igualdad en la riqueza; en cambio, en la democracia, lo que cuenta es la igualdad en la libertad. Aristóteles comenta que, en ambos casos, el criterio adoptado es una convención, pues «todos, más o menos, son malos jueces en sus cosas». Ahora bien, si se considera qué es verdaderamente una ciudad, esto es, una sociedad constituida con vistas al interés común, que es vivir bien, la verdadera justicia es la igualdad en la virtud política, esto es, la aportación de cada uno al logro del bien común.[29]

Basándose en ese criterio, Aristóteles realiza un juicio compara-

27. Cicerón, *Sobre la república*, I 25, 39.
28. Aristóteles, *Política*, III 8.
29. *Ibid.*, III 9. F. Wolff, «L'unité structurelle du livre III», en Aubenque y

tivo de los tres tipos de constitución mencionados: el gobierno de uno, el gobierno de unos pocos y el gobierno de la mayoría. Y lo hace respondiendo a la pregunta: «¿Quién debe ser la parte más importante (*to kyrion*) de la ciudad?».[30] La respuesta es que lo mejor es que gobiernen muchos, pues estos, aunque individualmente no sean excelentes, al estar juntos reúnen, por así decirlo, la parte de virtud y prudencia de cada uno, con lo cual obtienen una virtud y una prudencia superiores a la de uno y a la de unos pocos.[31] Además, excluir del gobierno a la mayoría es más peligroso para la estabilidad de la constitución que incluirla (y aquí Aristóteles alaba a Solón por encargar a la mayoría la tarea de elegir a los gobernantes y de pedirles explicaciones).[32] Por último, es mejor juez de un producto quien lo usa que quien lo hace; por ejemplo, es mejor juez del timón el piloto que el carpintero, y mejor juez de un banquete el invitado que el cocinero. Del mismo modo, son mejores jueces del gobierno los destinatarios, esto es, la mayoría, que los gobernantes (unos pocos).[33] Algunos, con razón, consideran este argumento una defensa de la tesis de Protágoras, quien era notoriamente filodemocrático, contra las objeciones que le hacía Sócrates en el homónimo diálogo platónico.[34]

A la objeción de que, entre las masas, suele haber individuos carentes de virtud, Aristóteles responde que, en el gobierno de la mayoría, quien gobierna no es un solo juez, ni un solo consejero, ni un solo miembro de la asamblea, sino el tribunal, el consejo y la asamblea, o, como diríamos hoy, la institución. Así pues, no deben gobernar las personas, sino las leyes.[35] Por estas razones, y por otras

---

Tordesillas (eds.), *op. cit.*, págs. 289-314, ilustra muy bien el significado de este capítulo.

30. Aristóteles, *Política*, III 10.
31. *Ibid.*, III 11, 1281 a 40-b 23.
32. *Ibid.*, 1281 b 23-38.
33. *Ibid.*, 1281 b 38-1282 a 23.
34. Narcy, *op. cit.*, págs. 266-269.
35. Aristóteles, *Política*, III 11, 1282 a 23-b 13.

que enunciará más adelante, como, por ejemplo, el hecho de que la mayoría es más difícil de corromper que unos pocos,[36] Aristóteles ha sido considerado, si no un defensor de la democracia (que para él, no lo olvidemos, es una constitución desviada), sí al menos un filósofo más filodemocrático que Platón, aunque comparta con este la idea de que la virtud del gobernante es la prudencia.[37] Ahora bien, puesto que la forma recta de la democracia es la *politia*, podemos decir que, para Aristóteles, la mejor de las seis constituciones de la clasificación tradicional, todas ellas constituciones existentes, es esta última.

En cuanto a la hipótesis del Estagirita según la cual, si en una ciudad hay alguien de virtud tan eminente que no puede compararse a los demás, dicho individuo es como un dios entre los hombres y ni siquiera forma parte de la ciudad, no debe estar sometido a la ley y él mismo debe ser ley[38] —hipótesis en la que algunos han querido ver una alusión a Alejandro Magno—,[39] se trata de algo completamente abstracto y teórico y, según reconoce el mismo Aristóteles, nunca puede convertirse en realidad. Así pues, podemos decir que, de las seis constituciones existentes, el reino sería la mejor si se ejerciera en su forma más perfecta, solo que esta forma nunca puede ser una realidad.

La relación con Alejandro constituye uno de los interrogantes del pensamiento político de Aristóteles. Es bien sabido que Filipo II de Macedonia mandó llamar al filósofo para que fuese preceptor de su hijo Alejandro, y que dicha relación duró varios años, probablemente desde el año 343 o 342 hasta el 340 a.C., cuando asociaron al trono a Alejandro, o hasta el 335, cuando Aristóteles regresó a Ate-

36. *Ibid.*, III 15, 1286 a 31-33.

37. Cf. P. Aubenque, «Aristote et la démocratie», en T. Zarcone (ed.), *Individu et société: L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Estambul, Isis, 1988, págs. 31-38 (reimpr. en Aubenque y Tordesillas (eds.), *op. cit.*, págs. 255-264); F. Wolff, «Aristote démocrate», en *Philosophie*, XVIII (1988), págs. 53-87; Narcy, *op. cit.*

38. Aristóteles, *Política*, III 13, 1284 a 3-14.

39. Cf. E. Weil, *Aristote et l'histoire*, París, Klincksieck, 1960, págs. 184-185.

nas.[40] Entre los títulos de las obras perdidas de Aristóteles hay un *Alejandro o de las colonias* y un diálogo *Sobre el reino*, en los cuales, probablemente, el autor se dirigía a su discípulo o le daba consejos. Sin embargo, en las obras conservadas de Aristóteles no hay ninguna mención a Alejandro, y el tipo de constitución que el Estagirita presenta como el mejor no corresponde en absoluto al reino universal que instauró su discípulo. Es muy posible que las relaciones entre ambos se deteriorasen en el momento en que, durante la expedición contra los persas, Alejandro mandó asesinar al sobrino de su maestro, el historiador Calístenes, porque este se negó a adoptar la costumbre persa de postrarse de rodillas ante él.

Desde luego, el silencio de Aristóteles es elocuente, y no tiene sentido pensar, como hace el filósofo Hans Kelsen, que la parte más madura de su *Política*, es decir, el Libro III, es una especie de exaltación ideológica de la política macedonia.[41] Más bien se puede acusar a Aristóteles de anacronismo, por no haber reflejado en su obra una realidad como la monarquía universal de Alejandro, que iba tomando cuerpo bajo sus ojos. La omisión no era inmotivada; para Aristóteles, la ciudad griega era la forma de organización política más avanzada, y debía de considerar la monarquía universal una constitución híbrida, que mezclaba a griegos y bárbaros, esto es, a iguales y desiguales, libres y esclavos.

Al final del Libro III y a lo largo del Libro IV, Aristóteles analiza las formas de constitución mencionadas anteriormente, y enumera las ventajas y defectos de cada una. La primera que examina es el reino, el gobierno de uno solo por el bien de todos, y afirma que, en las modalidades ya existentes, es la constitución más adecuada para

40. Con respecto a las informaciones verosímiles o inverosímiles que dan los biógrafos antiguos sobre este período de la vida de Aristóteles, me permito remitir al lector a mis libros *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua, Cedam, 1977, y *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1994.

41. Cf. H. Kelsen, «La filosofia di Aristotele e la politica greco-macedone», trad. it., en *Studi Urbinati*, XLIII (1969), págs. 59-134 (ed. orig. 1933).

los bárbaros, cuyo carácter es más servil que el de los griegos, al igual que ocurre con los asiáticos en general comparados con los europeos. Por otra parte, dice que el reino también era idóneo para los griegos de la edad heroica o primitiva, pues se trata de una forma de gobierno más adecuada para la familia, compuesta por desiguales, que para la ciudad, compuesta por libres e iguales.[42] Entre las distintas formas de reino, es preferible el que está sometido a las leyes, lo que hoy llamaríamos monarquía constitucional, porque el gobierno de la ley es «el gobierno de Dios y de la razón», y la ley es «razón sin pasión».[43]

Cualquiera de las constituciones rectas puede ser la mejor en determinadas circunstancias; por ejemplo, un pueblo que puede producir una familia con capacidades eminentes en la guía política es apto para que lo gobierne un rey; un pueblo al que pueden dirigir jefes de notables capacidades de un modo conveniente para los hombres libres es apto para la aristocracia; un pueblo en el cual existe un grupo de individuos capaces de llevar armas, de ser gobernados y de gobernar según la ley, es apto para la *politia*. Así pues, cuando una familia o una sola persona poseen mayor virtud que todos los demás, es justo que dicha familia o dicha persona tengan el reino.[44] No olvidemos que esta hipótesis se refiere a un pueblo formado por individuos desiguales.

Al final del Libro III, hay un breve capítulo en el cual se dice que, entre las constituciones rectas, el reino y la aristocracia son las mejores, porque en ellas gobiernan los mejores, y que, en la mejor ciudad, la virtud del hombre y la virtud del ciudadano coinciden.[45] Todo ello parece una contradicción respecto a lo que Aristóteles ha afirmado anteriormente, por lo cual muchos estudiosos consideran apócrifo este capítulo.[46] Si no queremos llegar a una conclusión tan

42. Aristóteles, *Política*, III 14.
43. *Ibid.*, III 15-16.
44. *Ibid.*, III 17, 1288 a 6-19.
45. *Ibid.*, III 18.
46. Cf. R. Laurenti, *Genesi e formazione della «Politica» di Aristotele*, Padua, Cedam, 1965, págs. 82 ss.; Narcy, *op. cit.*; Wolff, *op. cit.*

extrema, siempre podemos interpretar que el argumento en cuestión solo es válido para ciudades, o sociedades, que no estén formadas por individuos iguales. Como veremos enseguida, para las sociedades formadas por iguales, Aristóteles no duda en indicar la *politia* como mejor constitución.

El Libro IV de la *Política* se abre con un nuevo intento de hallar la mejor constitución; ahora distingue entre la mejor en términos absolutos, la más adecuada para los distintos pueblos, la mejor en una situación concreta y la más fácil y común para todas las ciudades, y sostiene que lo más útil es identificar la segunda.[47] La mejor en términos absolutos podría ser el reino, por las razones citadas más arriba, pero es imposible que se haga realidad en su forma más perfecta, puesto que se basa en la superioridad extraordinaria y casi divina del reinante.[48] Con todo, esta podría ser la constitución que puede hacerse realidad en condiciones óptimas, de la que Aristóteles hablará en los últimos dos libros. Así, tras recordar que en cada ciudad puede resultar adecuada una u otra constitución, la argumentación prosigue en busca de la constitución más idónea para la mayoría de ciudades, esto es, la mejor constitución que pueda ser una realidad en condiciones normales.

Según Aristóteles, las constituciones más comunes son la oligarquía y la democracia,[49] y ambas, como ya he dicho, se diferencian en sus gobernantes: en la primera gobiernan los ricos y en la segunda, todos los hombres libres.[50] A continuación, el Estagirita ilustra cuatro formas de oligarquía con muchas referencias a la historia y la realidad de su época,[51] y luego pasa a ilustrar las formas rectas de las cuales la oligarquía y la democracia no son más que desviaciones, esto es, ilustra la aristocracia y la *politia*. Solo habla brevemente de la aristocracia, pero se extiende más en la *politia*.

47. Aristóteles, *Política*, IV 1.
48. *Ibid.*, IV 2, 1289 a 39-b 1.
49. *Ibid.*, IV 3.
50. *Ibid.*, IV 4.
51. *Ibid.*, IV 5-6.

Según Aristóteles, la *politia* o república viene a ser «una mezcla entre oligarquía y democracia», que tiende más a la democracia.[52] Dicha mezcla puede producirse combinando las prescripciones de la oligarquía y la democracia respecto a la administración de la justicia, o a la distribución de los cargos, o a la participación de los ciudadanos en la asamblea. En este último caso bastará admitir la participación de los ciudadanos que no sean muy ricos ni muy pobres, que tengan un patrimonio «medio» (*meson*). La mezcla es perfecta cuando el resultado queda exactamente a medio camino entre oligarquía y democracia, como ocurre en el caso de la constitución espartana.[53]

Por último, tras una breve disquisición sobre la tiranía, Aristóteles plantea la cuestión: ¿cuál es la mejor constitución para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, si prescindimos de la virtud y la educación superiores a la media, es decir, de una constitución ideal (*kat' euchen*, «según los votos»), y pensamos en una vida de la cual puedan ser partícipes la mayor parte de los hombres y en una constitución aplicable en la mayoría de ciudades?[54] Es decir: ¿cuál es la mejor constitución aplicable en circunstancias normales? Para responder, Aristóteles nos remite a su *Ética*, concretamente a la doctrina según la cual la felicidad consiste en vivir conforme a la virtud y la virtud es esencialmente «medianía» (*mesotes*), de modo que la mejor vida es la vida «media», la medianía que cada uno pueda alcanzar.[55]

Los mismos criterios —prosigue Aristóteles— se aplican a la constitución, puesto que la constitución es «la vida de la ciudad»; y, como en todas las ciudades hay hombres muy ricos, muy pobres y hombres que están en medio, y como «la justa medida (*to metrion*) y la medianía son lo óptimo», lo mejor es poseer unos bienes mode-

52. *Ibid.*, IV 8, 1293 b 33-36.
53. *Ibid.*, 1294 b 13-19.
54. *Ibid.*, IV 11, 1295 a 25-31.
55. *Ibid.*, 1295 a 35-39. Cf. *Ética a Nicómaco*, I 11, 1101 a 14-16; VII 14, 1153 b 9-21.

rados. Además, «la ciudad debe estar formada, hasta donde sea posible, por individuos iguales y semejantes, lo cual se da sobre todo entre las personas de clase media».[56]

«Es evidente que la mejor sociedad política es la que se basa en la clase media», y que «la constitución media (*mese*) es la mejor».[57] También es la más estable, porque las personas de clase media no anhelan los bienes ajenos, ni los demás anhelan los suyos, con lo cual la ciudad basada en la clase media no está dividida en facciones. Lamentablemente —prosigue Aristóteles—, casi nunca ha habido una constitución de este tipo; de hecho, un solo hombre entre los que han tenido el poder supremo llegó a introducirla.[58] No está claro a quién se refiere el Estagirita; unos creen que se trata de Terámenes, el cual introdujo en Atenas una democracia moderada tras la guerra del Peloponeso (la «constitución de los cinco mil», en el año 411 a.C.); otros, que se trata de Solón, el primero que introdujo en Atenas una constitución moderadamente democrática.[59]

En cualquier caso, no hay duda de que la mejor constitución en el sentido al que se refiere Aristóteles, es decir, no una constitución ideal, aplicable solo en circunstancias óptimas, sino la mejor entre las que pueden aplicarse en circunstancias normales, es la constitución «media». Según parece, esta es la forma perfecta de *politia*, el término medio exacto entre oligarquía y democracia. A decir verdad, Aristóteles no lo afirma explícitamente, no establece de manera oficial la ecuación entre constitución media y *politia*, pero lo dice implícitamente cuando afirma que la constitución media debe ser «una mezcla equilibrada» entre ricos y pobres, constituida principalmente por quienes poseen armas, esto es, por los que tienen suficiente

56. Aristóteles, *Política*, IV 11, 1295 b 25-27.

57. *Ibid.*, 1295 b 34-35; 1296 a 7.

58. *Ibid.*, 1296 a 36-40.

59. W. I. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Clarendon, 1887-1902, vol. I, págs. 470-472, defiende la primera opción, que probablemente sea la más verosímil.

riqueza para comprar armamento; exactamente lo mismo que había dicho anteriormente de la *politia*.[60]

El Estagirita concluye el libro señalando que el buen legislador tiene que dividir la constitución en tres partes: la parte que delibera sobre los asuntos comunes (*to bouleuomenin*), la parte que asume las distintas funciones de gobierno (*to peri tas archas*) y la parte judicial (*to dikazon*).[61] Una clasificación en la que no podemos dejar de ver un anticipo de la división en tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, que Montesquieu hará célebre. A continuación, Aristóteles trata varias cuestiones sobre las funciones o cargos del gobierno y las funciones judiciales.

60. Comparte esta opinión R. Mulgan, «Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 307-322.

61. Aristóteles, *Política*, IV 14, 1297 b 41-1298 a 3.

6
CÓMO SE TRANSFORMAN Y CÓMO SE CONSERVAN LAS CONSTITUCIONES

En los Libros III y IV de la *Política*, como hemos visto, Aristóteles ilustra los distintos tipos de constitución e indica cuál es el mejor. A continuación, en los Libros V y VI, aborda el tema de la transformación (*metabolé*) de las constituciones, y elabora una teoría destinada a ser célebre por la variedad de casos que toma en consideración y la riqueza de los ejemplos históricos aducidos. La teoría en cuestión posee un interés que hoy llamaríamos científico, de ciencia de la política entendida como descripción y explicación causal de hechos, aunque también conserva el carácter de filosofía práctica común a todo el pensamiento aristotélico, puesto que contiene una serie de indicaciones, útiles para el legislador y el político en general, sobre el modo en que se pueden cambiar o conservar las constituciones.

Al principio, el Estagirita anuncia su intención de examinar «las causas por las cuales se transforman las constituciones»,[1] y al hablar de transformación no se refiere únicamente a la caída de una constitución, lo que hoy llamaríamos «revolución», sino también a su conservación, porque las causas de su caída son las mismas que las de su conservación, aunque en sentido inverso. Por ello, las indicaciones sobre cómo utilizar el conocimiento de tales causas sirven tanto para quien desea hacer caer la constitución, y para ello hace la revolución, como para quien desea conservarla e impedir la revolución. No es cierto que la argumentación de Aristóteles tenga una intención bási-

1. Aristóteles, *Política*, V 1, 1301 a 20-21.

camente conservadora, como muchos han sostenido al detectar notables problemas en la parte dedicada a la tiranía.[2]

La causa general de las transformaciones violentas, efectuadas mediante una rebelión (*stasis*) —las únicas que corresponden a la idea moderna de revolución, pero no las únicas que estudia Aristóteles—, reside en el hecho de que, en determinado momento, no todos los que participan en una constitución comparten la idea de justicia en la cual esta se basa. Tal como explica Aristóteles, cada constitución se basa en determinada idea de justicia, esto es, de igualdad proporcional, y la diferencia entre las constituciones depende de la forma en que se entienda dicha idea. Por ejemplo, la democracia se basa en la idea de que quienes son iguales porque gozan de libertad deben ser iguales en todo, mientras que la oligarquía se basa en la idea de que quienes son desiguales en la riqueza deben ser desiguales en todo. Cuando no todos comparten estas ideas, estallan las rebeliones.[3]

Por tanto, podemos decir que todas la rebeliones nacen de la desigualdad, es decir, nacen porque algunos se sienten tratados de una forma que no se corresponde a su idea de justicia, buscan la idea de igualdad y desean ser tratados como iguales. Esencialmente, hay dos ideas de justicia: aspirar a una mayor igualdad y aspirar a una mayor desigualdad; por tanto, las formas de constitución también son esencialmente dos: la democracia y la oligarquía. La democracia es la más estable, puesto que en ella solo puede producirse la rebelión de los oligarcas contra el pueblo; en cambio, la oligarquía es menos estable, porque en ella, además de la rebelión del pueblo contra los oligarcas, puede producirse la rebelión de algunos oligarcas contra otros. Y la constitución más estable en términos absolutos es la que se basa en la clase media.[4]

2. A mi parecer, comprende muy bien la intención de Aristóteles R. Polanski, «Aristotle on Political Change», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 323-345.

3. Aristóteles, *Política*, V 1, 1301 a 25-b 4.

4. *Ibid.*, 1301 b 26-1302 a 15.

Un análisis más detallado de las causas de la caída de la constitución lleva a Aristóteles a identificarlas con el espíritu de los rebeldes, es decir, como hemos visto, con la idea de justicia que ellos tienen y los fines por los cuales se rebelan, que son el anhelo de mayor lucro o de mayores honores, y también con los hechos que originan la caída, los cuales, según el Estagirita, pueden ser, además del citado anhelo de lucro o de honores, el miedo, el desprecio por los demás, el crecimiento desproporcionado de una parte de los ciudadanos (por ejemplo, los pobres), los fraudes electorales o las diferencias de raza. Generalmente, en las oligarquías se rebela la mayoría, el pueblo, y en las democracias solo los notables.[5]

A menudo, el origen de las rebeliones es un hecho de poca importancia, por ejemplo, un motivo amoroso, la división de un patrimonio o una boda celebrada con vistas a una herencia; pese a ello, las rebeliones siempre inciden sobre asuntos de gran importancia. En general, cuando una parte de los ciudadanos adquiere mayor reputación y autoridad —como el Areópago de Atenas después de las guerras persas, o los marineros tras la victoria de Salamina, o los optimates de Argos después de la batalla de Mantinea, o el pueblo de Siracusa tras la victoria contra los atenienses—, suele cambiar la constitución en su propio beneficio, y lo hace mediante la violencia o el engaño.[6]

Tras estas consideraciones sobre las causas genéricas de la caída de las constituciones, Aristóteles pasa a examinar las causas de la caída de algunas constituciones concretas, empezando por la democracia. En general, las democracias caen a causa de la insolencia de los demagogos, los cuales, para congraciarse con el pueblo, ofenden a los notables reduciéndoles las riquezas o imponiéndoles excesivas «liturgias» (prestaciones públicas), con lo cual los impulsan a rebelarse. Antaño, los demagogos también eran jefes militares, y ello les permitía instaurar la tiranía; más recientemente, suelen ser orado-

5. *Ibid.*, V 2-3.
6. *Ibid.*, V 4.

res, lo cual provoca la rebelión de los oligarcas.[7] Por su parte, las oligarquías caen, como hemos visto, tras la rebelión del pueblo contra los oligarcas o a causa de conflictos entre los propios oligarcas, algunos de los cuales se convierten en demagogos. También estallan rebeliones después de bodas o de procesos, por ejemplo, después de la sentencia de un tribunal.[8]

Por último, en las aristocracias, la caída de la constitución puede producirse cuando algunos, sin merecerlo, u otros, que sí lo merecen, quedan excluidos del poder y quieren hacerse con él. Con todo, las aristocracias y las *politie*, esto es, las dos formas de constitución rectas que corresponden a la oligarquía y a la democracia, caen sobre todo cuando se alejan de lo que es justo en cada constitución, respectivamente, de la virtud y de la justa conciliación de los dos elementos (oligárquico y democrático), si bien las *polities* son más estables que el resto de constituciones.[9]

Llegado a este punto, y antes de examinar las causas por las que caen los reinos y las tiranías, Aristóteles aborda las causas por las cuales se conservan las constituciones, y deja el tema de los reinos y las tiranías para el final del Libro V. Este desorden superficial desorienta a algunos críticos, si bien puede deberse al hecho de que la *Política*, al igual que casi todos los tratados de Aristóteles, no es una obra escrita de forma seguida, según una única planificación, sino un conjunto de varios ciclos de clases, por lo cual puede incluir ciertas incongruencias. Ahora bien, ello no es óbice para que la obra mantenga un orden de carácter más profundo.

Según Aristóteles, conocer las causas por las que se conservan las constituciones es lo mismo que conocer las causas por las que estas caen, pues se trata de causas contrarias y los contrarios, al pertenecer al mismo género, son objeto de la misma ciencia. Pues bien, para evitar la caída de una constitución, es importante no transgredir las

7. *Ibid.*, V 5.
8. *Ibid.*, V 6.
9. *Ibid.*, V 7.

leyes, tratar bien a quienes no forman parte del grupo dirigente y procurar que la duración de los cargos sea breve («porque no es tan fácil hacer daño cuando se ocupa un cargo por poco tiempo como cuando se ocupa por mucho»).[10]

Además, es necesario proporcionar a los ciudadanos motivos de temor, de modo que se mantengan alerta y no bajen la guardia en torno a la constitución; no hay que alabar en exceso a nadie, pues es mejor asignar honores modestos y de larga duración que grandes y de poca duración («porque esto corrompe a los hombres y no todo el mundo puede soportar un gran éxito»); hay que procurar que nadie alcance una posición demasiado preeminente, asignar tareas y cargos a las partes opuestas y crear leyes para evitar que los cargos se conviertan en fuentes de beneficios.[11]

Y Aristóteles concluye:

> Al pueblo no le disgusta tanto verse excluido de los puestos de mando (más bien se alegra de que lo dejen ocuparse tranquilamente de sus asuntos) como creer que los gobernantes roban los bienes públicos, pues, en tal caso, sufre por dos motivos: por no ser partícipe de los honores ni de los beneficios.[12]

Siguen varias indicaciones para impedir enriquecimientos ilícitos de los gobernantes, como transmitir los bienes públicos ante la presencia de todos los ciudadanos, limitar las herencias a los parientes y prohibir que la misma persona pueda recibir más de una, con el fin de nivelar la riqueza.[13]

Para garantizar la conservación de una constitución, es necesario que quienes ocupan cargos públicos respeten dicha constitución, desempeñen las tareas propias de su cargo y sean virtuosos y justos

10. *Ibid.*, V 8, 1307 b 26-1308 a 24.
11. *Ibid.*, 1308 a 24-b 33.
12. *Ibid.*, 1308 b 34-38.
13. *Ibid.*, 1309 a 10-32.

(hoy diríamos «honestos»), si bien las cualidades varían en función del cargo. Por ejemplo, en un mando militar, importa más la habilidad que la virtud; en cambio, en un tesorero, es justo lo contrario. En general, las constituciones se conservan si se respeta el término «medio» (*to meson*), es decir, la moderación. Por ejemplo, la oligarquía y la democracia pueden conservarse si no acentúan demasiado sus respectivas características. Por último, el instrumento más importante para conservar una constitución es un sistema de educación adecuado a la misma, «porque incluso las leyes más útiles, por mucho que las ratifiquen los ciudadanos, carecen de utilidad si estos no han sido educados en el espíritu de la constitución (*en te politeia*)».[14]

Antes de pasar a examinar las causas por las que se conserva cada constitución, Aristóteles completa el discurso sobre las causas de la caída aplicándolo al reino y a la tiranía, algo que no había hecho antes, y luego empieza con el análisis de las causas de conservación de ambas constituciones. Por tanto, se trata de una disertación monográfica sobre las causas de la caída y conservación del reino y la tiranía, regímenes unidos bajo la denominación de «monarquía», aunque el discurso versa sobre todo sobre la tiranía, pues Aristóteles la considera mucho más actual que el reino. Antes que nada, la define como «la más perjudicial» de las constituciones. «Casi todos los tiranos —afirma a continuación el Estagirita, siguiendo claramente el análisis de la tiranía que realiza Platón en la *República*— son antiguos demagogos que se ganaron la confianza del pueblo calumniando a los nobles», y aduce varios ejemplos. La diferencia entre el rey y el tirano es que el primero desea ser un guardián, para que los propietarios no sufran ningún revés y el pueblo no sea tratado con prepotencia, mientras que el tirano no vela por los intereses comunes, sino únicamente por los propios; el rey busca la superioridad en el honor y el tirano, en las riquezas; el rey tiene una guardia de Corps formada por ciudadanos y el tirano, por mercenarios.[15]

14. *Ibid.*, V 9, 1309 a 33-1310 a 18.
15. *Ibid.*, V 10, 1310 a 39-1311 a 8.

Los reinos caen porque los demás quieren las riquezas y los honores de los reinantes, y las tiranías caen a causa de la prepotencia de los tiranos. Entre los ejemplos de rebeliones contra los tiranos, Aristóteles cita la conjura contra Filipo II de Macedonia (la que «urdió Pausanias porque Filipo había permitido que Átalo y sus amigos lo insultaran»),[16] aunque no muestra una actitud demasiado filomacedonia. Siguen otros muchos ejemplos de rebeliones motivadas por la prepotencia de los tiranos, incluidas aquellas causadas por injurias contra las mujeres.[17] Otra de las causas de la caída de las tiranías es el desprecio de los ciudadanos por el tirano; otra es la ambición de los ciudadanos que asesinan al tirano para hacerse famosos. Además, existen una serie de causas externas que provocan la caída de las tiranías, como la agresión de otra ciudad con una constitución distinta. Con todo, en líneas generales, podemos decir que la caída de la tiranía se produce esencialmente por dos causas: el odio y el desprecio que sienten los ciudadanos por el tirano.[18] Por último, Aristóteles hace una observación que ya había hecho Platón, y que se hará célebre en la edad moderna, cuando la retome Maquiavelo: «Casi todos los que han conquistado su dominio lo mantienen; en cambio, quienes lo han recibido [por ejemplo, mediante una herencia] lo pierden rápidamente».[19]

Tras analizar las causas por las que reinos y tiranías caen, Aristóteles ilustra las causas por las que ambos se conservan. Una disertación que escandaliza a quienes opinan que Aristóteles pretendía dar consejos a los reyes macedonios sobre cómo podían conservar sus

16. *Ibid.*, 1311 b 1-3. La alusión al asesinato de Filipo, perpetrado en el año 336 a.C., demuestra que Aristóteles escribió la *Política*, o al menos esta parte, a partir de dicha fecha, es decir, cuando ya había regresado a Atenas para dar clase en el Liceo.

17. *Ibid.*, 1311 b 3-40.

18. *Ibid.*, 1311 b 40-1312 b 21.

19. *Ibid.*, 1312 b 21-23. Cf. Platón, *Leyes*, III 695 A ss., y N. Maquiavelo, *El Príncipe*, I.

dominios;[20] otros, en cambio consideran que el Estagirita, convencido de que la revolución era el peor de los males, pretendía enseñarles a los tiranos la forma más eficaz de conservar sus dominios;[21] y otros sostienen que la tiranía no merecía tal disertación, puesto que, en rigor, ni siquiera es una auténtica constitución o régimen político.[22] En realidad, no hay duda de que Aristóteles condena por completo la tiranía y las formas de conservarla, por lo cual su disertación responde a la voluntad de completar de un modo científico el argumento, aunque también puede serle útil al buen legislador, o al buen político en general, para conocer cómo están organizados muchos reinos bárbaros y qué medidas se deben adoptar para preservar la ciudad griega de este tipo de constitución.[23]

Según Aristóteles, hay dos tipos de medios para conservar la tiranía. Así es como define el primero, considerado el más tradicional:

> [consiste en] reprimir a los individuos superiores, quitar de en medio a los espíritus independientes, no permitir comidas comunes, ni camarillas políticas, ni educación (*paideia*), ni nada por el estilo, y tener bajo control todo lo que tenga que ver con la grandeza de espíritu y la confianza, no dejar que existan círculos culturales (*scholas*), ni otras reuniones de estudios, y procurar por todos los medios que los súbditos no se conozcan entre ellos.[24]

Tras asegurar que dichas prescripciones son «persas y bárbaras», Aristóteles añade a la lista el hecho de recurrir a espías, calumniarse los unos a los otros, poner a amigos en contra de amigos, empobrecer a los súbditos para que no tengan tiempo de conspirar, promover

20. Cf. Newman, *op. cit.*, IV, pág. 484; Kelsen, *op. cit.*

21. Cf. Ch. H. McIlwain, *Constitucionalism Ancient and Modern*, Nueva York, 1947, págs. 38-39.

22. Cf. A. Petit, «L'analyse aristotélicienne de la tyrannie», en Aubenque y Tordesillas (eds.), *op. cit.*, págs. 73-92.

23. Cf. Polansky, *op. cit.*, págs. 340-341.

24. Aristóteles, *Política*, V 11, 1313 a 39-b 5.

guerras con el fin de que los ciudadanos estén ocupados y en poder de un jefe, favorecer a los malvados porque «un clavo saca otro clavo», elegir como compañeros a los forasteros antes que a los ciudadanos y cosas por el estilo.[25]

El otro tipo de medios para conservar la tiranía reviste mayor astucia, y consiste en aproximar la tiranía al reino, es decir, en hacerla más moderada. Para ello, es conveniente que el tirano «finja hacer muy bien el papel de rey», simule preocupación por el dinero público, simule que se recaudan impuestos, se comporte con moderación en los placeres materiales «o, si no es así, evite exhibirse ante los demás», «se muestre siempre muy devoto del culto divino», otorgue en persona los honores y se sirva de los demás para infligir castigos; en definitiva, debe aparecer ante sus súbditos no como un tirano, sino como un buen cabeza de familia y un gobernante regio.[26]

Saltan a la vista algunas coincidencias entre los citados análisis sobre el modo en que caen las tiranías y el modo en que se pueden conservar y los análisis de Nicolás Maquiavelo para explicar cómo se pierden y cómo se conservan los Estados. Indudablemente, Maquiavelo conocía las obras éticas y políticas de Aristóteles, a quien cita de este modo: «Entre las primeras causas del declive de los tiranos que indica Aristóteles está el injuriar a las mujeres, o agredirlas, o violarlas, o romper los matrimonios».[27] E incluso cuando no lo cita, Maquiavelo toma del Estagirita ciertas indicaciones, como el hecho de que el gobernante delegue en los demás los actos «gravosos» y conceda en persona los actos «de gracia»,[28] simule el uso de la religión como *instrumentum regni*,[29] elimine a los individuos superiores,[30] etc.[31]

25. *Ibid.*, 1313 b 9-1314 a 12.
26. *Ibid.*, 1314 a 29-1315 b 1.
27. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, III 26.
28. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, XIX.
29. *Ibid.*, XVII y XX; *Discursos*, I 11; II 5; III 33.
30. *Discursos*, III 4 y 30.
31. Cf. G. Longo, «La presenza di Aristotele in Machiavelli», en Berti y Napolitano Valditara (eds.), *op. cit.*, págs. 233-238.

El Libro V de la *Política* termina con una crítica a la explicación de las transformaciones en la constitución o régimen que expone Platón en la *República*. Según el Estagirita, Platón no explica suficientemente la corrupción de la constitución ideal (el error en el cálculo del «número nupcial» no es un hecho lo bastante específico), y solo admite transformaciones en sentido único (de mejor a peor), cuando, en realidad, también hay cambios en sentido contrario; además, solo alude a un tipo de causas, a la corrupción moral de los gobernantes.[32] Aristóteles no niega la validez de las explicaciones platónicas, pero considera que no son lo suficientemente articuladas y complejas, lo cual demuestra que, en su opinión, el tema merece una investigación científica profunda.

El Libro VI de la *Política* tiene como objetivo completar dicha investigación indicando los medios necesarios para conservar la democracia y la oligarquía.[33] Aristóteles también habla de la democracia, e ilustra ampliamente sus características, observando que su punto de partida (*hypotesis*) es la libertad (*eleutheria*) entendida como derecho a participar por turnos en el gobierno de la ciudad y como posibilidad de vivir como se quiera. Por eso, en democracia los cargos se sortean, la asamblea es soberana, los que forman parte de ella perciben una retribución y lo justo coincide con la opinión de la mayoría.[34]

Naturalmente, hay varias formas de democracia, no todas igualmente deplorables. La mejor es la más antigua, en la cual los ciudadanos eligen a los gobernantes y les exigen que rindan cuentas, y la mayoría de ciudadanos son agricultores. Todos los críticos coinciden en que, aquí, Aristóteles alude a la democracia que instauró Solón en Atenas. La segunda es la democracia en la cual la mayoría de ciudadanos son pastores. Las otras democracias son aquellas en las que dominan los peones y los comerciantes y se otorgan excesivas

32. Aristóteles, *Política*, V 12.
33. *Ibid.*, VI 1, 1317 a 31-39.
34. *Ibid.*, VI 2-3.

licencias a mujeres, niños y esclavos («lo cual, hasta cierto punto, podría ser beneficioso»), en definitiva, aquellas en las que se deja vivir a cada uno a su antojo.[35] Como puede verse, Aristóteles no era precisamente un «liberal», sino un «demócrata» en el sentido moderno del término, ya que, entre las dos características de la libertad, prefería la primera, esto es, participar en el poder, y no la segunda, que consiste en vivir como uno quiere.[36]

En cuanto a los medios para preservar la democracia, Aristóteles recomienda evitar confiscaciones mediante los tribunales; reducir al mínimo los juicios públicos frenando a quienes acusan a la ligera; evitar asambleas muy frecuentes (por los costes) y procesos muy largos; ocuparse de que el pueblo no viva en la indigencia, si es necesario creando un fondo común con las ganancias para repartirlas entre los pobres, y retribuir siempre la participación en las asambleas.[37] Por otra parte, los medios para preservar las oligarquías son mantener el orden y procurar que los gobernantes realicen «liturgias» tales como sacrificios, fiestas y obras públicas.[38]

El último capítulo del Libro VI está dedicado al análisis de las funciones de gobierno (*archai*), que corresponden, en gran parte, a los que llamaríamos «ministerios» en los gobiernos modernos. Las funciones importantes son abastecer el mercado (ministerio de industria); cuidar de los edificios y las calles (ministerio de fomento); proteger los campos y los bosques (ministerio de medio ambiente); recaudar impuestos (ministerio de hacienda), administrarlos y distribuirlos (ministerio de economía); organizar los tribunales, ejecutar sentencias y vigilar a los detenidos (ministerio de justicia); cubrir

35. *Ibid.*, VI 4.

36. J. Barnes, «Aristotle on Political Liberty», en Patzig (ed.), *op. cit.*, págs. 249-263, y R. Muller, «La logique de la liberté dans la *Politique*», en Aubenque y Tordesillas (eds.), *op. cit.*, págs. 185-208, ofrecen dos valoraciones opuestas de la disquisición aristotélica sobre la libertad, la primera negativa y la segunda positiva.

37. Aristóteles, *Política*, V 5.

38. *Ibid.*, V 6.

las necesidades bélicas y de defensa (ministerio de defensa); organizar «los asuntos de los dioses» (ministerio de los cultos); supervisar las escuelas (ministerio de educación) y organizar los espectáculos gimnásticos y dionisíacos (ministerio de deportes y espectáculos).[39] Probablemente, esta parte de la política está incompleta, pero no se puede negar que, de todos modos, constituye un interesante tratado de politología.

39. *Ibid.*, V 7.

7
LA CIUDAD FELIZ

Los dos últimos libros de la *Política*, el VII y el VIII, están dedicados oficialmente a «investigar de un modo conveniente cuál es la mejor constitución»,[1] pero aquí el término «constitución» debe entenderse en sentido amplio, no solo como distribución de las funciones de gobierno, sobre todo la función suprema, sino como reglamento general de la ciudad, o como «vida de la ciudad».[2] Así pues, la mejor constitución no corresponde a una de las seis constituciones existentes, descritas en el Libro III, ni es la mejor entre las que pueden aplicarse en circunstancias normales —constitución que Aristóteles ya ha identificado con la «constitución media», mezcla de oligarquía y democracia, es decir, la *politia*—, sino que, según Aristóteles, es la ciudad de un buen legislador, «la ciudad constituida según los votos (*kat' euchen*)».[3]

El lector de los dos últimos libros de la *Política* tiene la impresión de que la ciudad descrita es una ciudad ideal, lo cual no significa que sea utópica e imposible, como la que describe Platón en la *República*;[4] Aristóteles, por el contrario, describe una ciudad que cree posible, si

1. Aristóteles, *Política*, VII 1, 1323 a 14-15.

2. Como hemos visto, este es uno de los significados del término *politeia*; cf. *Política*, III 1, 1274 b 38; IV 11, 1295 a 40-b 1.

3. *Ibid.*, VII 4, 1325 b 36.

4. Esta era la tesis, hoy desestimada por casi todos los estudiosos, de W. Jaeger, *Aristotele: Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1984, págs. 348-395. [Hay trad. cast.: *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Madrid, FCE, 1983.]

bien requiere unas condiciones óptimas, y, en el fondo, el objeto de su obra es proporcionar al buen legislador las indicaciones necesarias para convertirla en realidad, es decir, las indicaciones sobre las condiciones óptimas necesarias para que dicha ciudad pueda existir. Podemos decir que esta posee el mismo grado de realidad que tiene para el individuo la felicidad, la cual no es una utopía, sino el fin hacia donde se encamina y, en la medida de lo posible, un objetivo por cumplir. Por tanto, la podemos llamar la «ciudad feliz».

Así lo confirma Aristóteles al principio del Libro VII, donde afirma que, para averiguar cuál es la mejor constitución, es necesario especificar cuál es el tipo de vida (*bios*) más deseable. Y su discurso versa sobre el «vivir bien», que en el Libro I ya aparecía como objetivo de la ciudad, o, lo que es lo mismo, versa sobre la felicidad, cuya definición se infiere de los «discursos exotéricos» (externos a todas las disciplinas individuales, presumiblemente el *Protréptico*), a los cuales Aristóteles remite con frecuencia al lector, y también de los tratados de ética, y consiste en decir que «hay tres tipos de bienes, los externos, los del cuerpo y los del alma, y para ser feliz hay que poseerlos todos».[5] Naturalmente, solo hay que buscar los bienes externos en la medida en que sean necesarios, es decir, en cantidades limitadas, y otro tanto puede decirse de los bienes del alma o virtudes, tanto las del carácter o virtudes éticas como las del pensamiento o virtudes dianoéticas. La felicidad consiste principalmente en estos últimos bienes, por ello «a cada uno le corresponde tanta felicidad como virtud, prudencia y actividades derivadas de ellas».[6]

Existe una controversia entre los estudiosos acerca de la concepción aristotélica de la felicidad; algunos sostienen que la felicidad consiste exclusivamente en ejercer virtudes dianoéticas, esto es, en la denominada «vida teorética» o «vida contemplativa», mientras que otros sostienen que la felicidad, aun teniendo como referente la vida contemplativa, también incluye el resto de virtudes, es decir, las vir-

5. Aristóteles, *Política*, VII 1, 1323 a 25-57.
6. *Ibid.*, 1323 a 27-b 23.

tudes éticas (templanza, valentía, justicia, amistad, etc.).[7] Me parece evidente, teniendo en cuenta los pasajes citados, que la segunda interpretación se ajusta más al pensamiento de Aristóteles, y así queda confirmado en el Libro VII, donde el autor no duda en afirmar que «la felicidad de los hombres y la felicidad de la ciudad es la misma».[8]

En la *Política*, su concepción de la felicidad del individuo y de la ciudad aparece en la discusión de una interesante aporía: «Si es preferible la vida que comporta una participación activa en el gobierno de la ciudad o la vida del extranjero, desvinculada de la participación política»; o, planteado en otros términos: «Si es más deseable la vida política y práctica que la vida desvinculada de lo exterior, por ejemplo, una forma de vida teorética, que, según algunos, es la única propia del filósofo».[9] Contrariamente a lo que suele creerse, Aristóteles prefiere una vida práctica, entendida rectamente, a una vida puramente teorética desligada de toda participación política, como podría ser la vida de un extranjero. Él era extranjero en Atenas y, como tal, se veía excluido de la participación en la vida política de la ciudad; sin embargo, no se identifica en absoluto con quienes consideran la vida exclusivamente teorética como la única digna de un filósofo.

Probablemente, estos últimos son los hedonistas, como Arístipo

7. Sostienen esta segunda tesis, claramente mayoritaria hoy en día, J. L. Ackrill, «Aristotle on *Eudaimonia*», en *Proceedings of the British Academy*, L X (1964), págs. 339-359; J. Cooper, «Reason and Human Good in Aristotle», en J. P. Anton y A. H. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany (N.Y.), 1983, págs. 364-387; M. Craven Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, CUP, 1986, pág. 375 [hay trad. cast.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995]; T. H. Irwin *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1987, págs. 608 y 616-617; T. D. Roche, «"Ergon" and "Eudaimonia" in *Nicomachean Ethics*», en *Journal of the History of Philosophy*, XXVI (1988), págs. 175-184; C. Natali, *La saggezza di Arsitotele*, Nápoles, Bibliopolis, 1989; D. J. Depew, «Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State», en Keyt y Miller (eds.), *op. cit.*, págs. 346-380. Actualmente, solo defiende la primera tesis R. Kraut, *Aristotle in the Human Good*, Princeton, Princeton UP, 1989.

8. Aristóteles, *Política*, VII 2, 1324 a 5-8.

9. *Ibid.*, 1324 a 14-17, 27-29.

de Cirene,[10] quienes consideran que gobernar a los demás, si se hace de manera despótica, supone una gran injusticia y, si se hace de manera conveniente para los ciudadanos, es un impedimento para el bienestar personal, por lo que, en cualquier caso, debe evitarse. A ellos se oponen quienes creen que la vida práctica y política es la única digna del hombre, ya que las distintas virtudes no aparecen más en la vida privada que en la pública, y, además, consideran el gobierno despótico y tiránico como el único que aporta felicidad. En cierto modo, buen ejemplo de ello son Esparta, Creta y los pueblos bárbaros, donde las leyes y la educación están enfocadas al dominio sobre los demás y, por ende, a la guerra.[11] No está claro quiénes son los partidarios de la segunda y de la tercera tesis; en el caso de la segunda podemos pensar en Gorgias y, en el de la tercera, en el personaje de Calicles del *Gorgias*.[12]

Aristóteles liquida rápidamente la tercera postura observando que ejercer un dominio despótico sobre hombres libres es injusto, por lo cual no puede ser virtuoso y no puede dar felicidad, mientras que una ciudad podría ser feliz en un estado de aislamiento, sin necesidad de hacer la guerra ni de someter a los enemigos (aunque, como veremos, no es esta la ciudad en la que piensa el autor). Por ello, la preparación bélica no debe ser el objetivo de una ciudad, como sucede entre los pueblos citados más arriba, sino únicamente un medio para conseguir la felicidad.[13]

Respecto a las dos primeras tesis, que identifican la felicidad con la virtud, si bien entendiendo esta como exclusivamente teorética o como exclusivamente práctica, Aristóteles afirma que ambas son en parte correctas y en parte erróneas. La primera es correcta porque defiende que la vida del hombre libre es superior a la del amo, la cual no tiene nada bueno en sí misma, pero es errónea porque no tiene en

10. Cf. Jenofonte, *Memorables*, II 1, 8-11.
11. Aristóteles, *Política*, VII 2, 1324 a 35-b 22.
12. Cf. Platón, *Gorgias*, 500 C ss.
13. Aristóteles, *Política*, VII 2, 1324 b 22-1325 a 15.

cuenta la diferencia existente entre gobernar a los libres y gobernar a los esclavos, y porque prefiere la inercia (*to apraktein*) a la acción (*to prattein*), «ya que la felicidad es una actividad; y además las acciones de los hombres justos y prudentes tienen como resultado muchas y nobles obras».[14]

Hasta aquí, se diría que Aristóteles da la razón a la segunda tesis, pues la validez de la primera consiste únicamente en su coincidencia con la tercera, mientras que la segunda, que identifica la felicidad con la acción, parece ser correcta en su totalidad. Además, el Estagirita introduce una puntualización que hace aún más aceptable la segunda tesis, relacionada con la vida política. Esta se debe entender como gobierno constante cuando el gobernante sea superior a los gobernados, como ocurre en el gobierno que ejerce el hombre sobre la mujer, el padre sobre los hijos o el amo sobre los esclavos, y como gobierno «por turnos» (*en merei*) cuando gobernantes y gobernados sean iguales. Por tanto, «si estas afirmaciones son exactas y si la felicidad debe ser considerada como prosperidad, la vida activa será la mejor, tanto para la ciudad en común, como para el individuo».[15]

Llegado a este punto, Aristóteles señala el límite de la segunda tesis, esto es, el límite de la identificación de la vida práctica únicamente con la vida política.

> Pero la vida práctica no está necesariamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los pensamientos son exclusivamente prácticos, aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción, sino que son mucho más las contemplaciones (*theorias*) y las meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas, ya que la prosperidad es un fin y, en consecuencia, también una actividad.

Como puede verse, Aristóteles mantiene la superioridad de la vida práctica, pero incluye en esta, además de la política, otras activida-

14. *Ibid.*, VII 3, 1325 a 16-34.
15. *Ibid.*, 1325 a 34-b 16.

des, como las actividades teoréticas (entre las cuales está la naturaleza, como veremos enseguida). De todos modos, no excluye la política, tal como puede leerse en la frase siguiente: «Sobre todo decimos que actúan de modo supremo aun en el caso de las actividades exteriores, los que las dirigen con sus pensamientos».[16]

La unión de actividades políticas y actividades teoréticas, que constituyen el ejercicio completo de todas las virtudes, es decir, la realización perfecta de todas las capacidades humanas, es, según propone Aristóteles, un ideal de vida, de felicidad, válido para el individuo y para la ciudad. El Estagirita observa que las ciudades que han elegido vivir por su cuenta y no dominar a las demás no puede decirse que sean inertes, porque, en su interior, se establecen muchas relaciones entre sus partes, o, lo que es lo mismo, se llevan a cabo muchas acciones políticas. Por otra parte, Dios y el universo no tienen relación con el exterior, pero consideramos que son felices (no olvidemos que, para Aristóteles, el universo es un ser vivo, una especie de divinidad). «Así pues, es evidente que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres».[17] Si prescindimos de la cuestión de cómo actúan y son felices Dios y el universo, no hay duda de que el ideal de vida, el concepto de felicidad que propone Aristóteles para el individuo y para la ciudad incluye todas las virtudes y, por ende, todas las actividades humanas, tanto políticas como teoréticas.[18]

Para que tal objetivo se cumpla, son necesarias ciertas condiciones, algunas de tipo material, como el número de ciudadanos, el territorio, la ubicación de la ciudad, su composición interna o sus edificios, y otras de tipo, por así decirlo, formal, como la constitución en sentido estricto, esto es, la distribución de las funciones de gobierno. Aristóteles dedica a estos temas el resto del Libro VII, donde indica

16. *Ibid.*, 1325 b 16-23.

17. *Ibid.*, 1325 b 23-32.

18. Depew, *op. cit.*, págs. 348-361, subraya este aspecto en lo tocante a la ciudad.

las condiciones óptimas necesarias para convertir en realidad la ciudad feliz. Al determinar sus condiciones, sus puntos de partida (*hypotheseis*) materiales, el autor especifica que la población de la ciudad feliz debe incluir un número significativo de ciudadanos verdaderos, es decir, de hombres capaces de llevar armas, y un número no excesivo de esclavos, metecos y forasteros, porque una población excesiva difícilmente se somete al orden y a la ley. El límite mínimo de la población es la cantidad indispensable para garantizar la autosuficiencia de la ciudad, no solo para vivir, sino para vivir bien. El límite máximo es el que permite a todos los ciudadanos conocerse entre ellos, condición imprescindible, según Aristóteles, para poder elegir a las personas idóneas para cada cargo y pronunciar sentencias justas con respecto a todos.[19]

En cuanto al territorio de la ciudad feliz, debe ser lo bastante grande para que los ciudadanos vivan como hombres libres y sobrios, lo cual, en opinión del Estagirita, sucede cuando el espacio se abarca con una sola mirada. Por otra parte, el territorio debe ser de difícil acceso para el enemigo, por obvias razones de defensa, y de fácil salida para los ciudadanos. Por tanto, la ciudad feliz no puede estar pegada al mar, pues debe tener campos y bosques, pero tampoco debe estar muy alejada del mar, con el fin de poder utilizarlo para el tráfico comercial; además, debe poseer una pequeña flota, con marineros que sean ciudadanos y remeros que no lo sean.[20]

Los ciudadanos deben ser valientes, como lo son los pueblos europeos (aunque también son rudos), inteligentes y dotados para las artes, como lo son los pueblos asiáticos (aunque también son serviles); ambas condiciones, naturalmente, son propias de los griegos.

> La estirpe de los helenos, que geográficamente ocupa la posición central [entre Europa y Asia], participa de los caracteres de ambas poblaciones, puesto que posee valentía e inteligencia, por lo cual vive siem-

19. Aristóteles, *Política*, VII 4.
20. *Ibid.*, VII, 5-6.

pre libre, tiene las mejores instituciones políticas y la posibilidad de dominarlos a todos si alcanza la unidad constitucional (*mias politeias*).[21]

Algunos interpretan la última observación como el deseo de Aristóteles de que se cree una federación de ciudades griegas, una suerte de panhelenismo similar al que profesa, en la misma época, Isócrates.[22] En cuanto a la valentía de los ciudadanos, Aristóteles retoma las famosas observaciones de Platón sobre el carácter de los guardianes, a quienes compara con perros guardianes afectuosos con los conocidos y agresivos con los desconocidos, aunque el Estagirita corrige este último detalle (porque no hay que ser agresivo con nadie).[23]

Respecto a la composición interna de la ciudad feliz, Aristóteles reitera la tesis expuesta en el Libro I, es decir, la necesidad de esclavos que cubran las necesidades materiales, y añade la necesidad de campesinos que proporcionen los alimentos, de artesanos que ejecuten las distintas técnicas, de soldados para la defensa, de propietarios (presumiblemente para gobernar a los esclavos), sacerdotes y jueces.[24] Es interesante ver lo que hoy llamaríamos el estado jurídico de dichas categorías. Según Aristóteles, en la ciudad feliz no todos deben tener el estatus de ciudadanos y, por tanto, no todos deben ser «partes» de la ciudad. Obviamente, no deben serlo los esclavos, porque no son libres, pero tampoco los artesanos manuales (*banausoi*) ni los comerciantes, porque sus actividades no son nobles ni virtuosas, y tampoco los campesinos, ya que, para llegar a tener virtudes y realizar acciones políticas, se necesita una cantidad de tiempo libre (*schole*) del que ellos no disponen.[25]

21. *Ibid.*, VII, 1327 b 19-33.

22. Cf. Newman, *op. cit.*, III, pág. 366; M. Defourny, *Aristote: Études sur la Politique*, París, Beauchesne, 1932, págs. 496 ss.

23. Aristóteles, *Política*, VII 7, 1327 b 38-1328 a 16. Cf. Platón, *República*, II 375 C ss.

24. Aristóteles, *Política*, VII 8. Sobre la composición de la ciudad, véase P. Accattino, *L'anatomia della città nella «Politica» di Aristotele*, Turín, Tirrenia, 1986.

25. *Ibid.*, VII 9, 1328 b 24-1329 a 2.

La exclusión de artesanos y campesinos de la ciudadanía induce a algunos críticos a considerar la ciudad feliz de Aristóteles como una especie de aristocracia.[26] En realidad, no se trata de aristocracia, sino de una idealización de la ciudad de la «constitución media», la *politia*, que es un híbrido mejorado entre democracia y oligarquía, constituido por ciudadanos pertenecientes a la clase media. Ello resulta evidente por la manera en que Aristóteles idea la distribución de las funciones de gobierno. Así, los ciudadanos, todos ellos propietarios capaces de adquirir armas, deben ser soldados cuando son jóvenes, debido al vigor propio de la juventud; después, deben ser «consejeros» (miembros del consejo u órgano deliberativo), a causa de la prudencia que conlleva la madurez y, cuando son viejos, deben ser sacerdotes, pues así hallarán el «reposo» (*anapausis*).[27]

De este modo, quienes desempeñan las tres últimas funciones siempre son las mismas personas, en edades distintas de su vida, y siempre se diferencian de los que desempeñan las funciones subordinadas (esclavos, artesanos manuales y campesinos); además, se reparten «por turnos» (*kata meros*) las funciones superiores, en particular la función de gobernar.[28] Ello distingue la ciudad feliz de la aristocracia, donde siempre ejercen el gobierno las mismas personas. Según Aristóteles, la aristocracia es un sistema deseable, pero casi imposible de convertir en realidad, porque es difícil encontrar personas tan superiores en virtud a los demás que puedan gobernar siempre. Por otra parte, no debemos olvidar que el Estagirita considera el gobierno esencialmente como un servicio (*leitourgein*), por lo cual le parece justo que los ciudadanos, tras haber servido a los demás gobernando durante la madurez, descansen y sean servidos en la vejez. Volveremos sobre ello al hablar de la constitución de la ciudad feliz.

Respecto a la propiedad de la tierra, Aristóteles es partidario de

26. Cf. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, págs. 100-101, y Depew, *op. cit.*
27. Aristóteles, *Política*, VII 9, 1329 a 2-34.
28. *Ibid.*, 1329 a 34-39.

la propiedad privada (basta recordar su crítica a la comunidad de bienes defendida en la *República* de Platón), que debe quedar en manos de los ciudadanos, esto es, de los hoplitas, los cuales se ocupan de que trabajen la tierra esclavos y campesinos asalariados (si es posible, bárbaros de tierras cercanas). Ahora bien, el uso de tales propiedades es, en parte, común, puesto que los propietarios deben contribuir a los gastos generados por las sisitias (banquetes de los gobernantes) y el culto. A estos fines también hay que destinar los beneficios de algunos terrenos públicos, esto es, de algunas propiedades de la ciudad.[29] Así pues, podemos decir que Aristóteles era partidario de una forma de economía «mixta» en el sentido moderno del término.

La descripción de las condiciones materiales de la ciudad feliz prosigue con varias recomendaciones: es mejor que se encuentre en una zona elevada, lo cual garantiza la defensa y la salubridad del aire, y rica en agua; que las viviendas estén distribuidas, en parte, regularmente (lo cual favorece los movimientos) y, en parte, irregularmente (lo cual favorece la defensa), y que la ciudad esté rodeada de sólidas murallas, también por exigencias defensivas. Además, Aristóteles aconseja que los edificios públicos, dedicados a las sisitias y al culto, estén en la zona más alta y las plazas, destinadas a las escuelas y el mercado, ocupen la zona más baja (se refiere a zonas claramente diferenciadas).[30]

Por último, en cuanto a la verdadera constitución (la *politeia* en sentido estricto) de la ciudad feliz, Aristóteles dice que su objetivo es vivir bien, o sea, la felicidad. Ahora bien, para cumplir dicho objetivo, se necesitan una serie de medios que alguien debe proporcionar. Naturalmente, quienes deben hacerlo son los no ciudadanos, pues, aunque ellos también deseen la felicidad, no todos tienen la posibilidad de alcanzarla, bien por circunstancias fortuitas o naturales (es decir, porque son pobres o esclavos), bien porque algunos, aun te-

29. *Ibid.*, VII 10.
30. *Ibid.*, VII 11-12.

niendo la posibilidad, no buscan la felicidad de la forma adecuada.[31] Probablemente, con esta última frase Aristóteles alude a los que prefieren ocuparse de sus asuntos y dejan el gobierno para los demás. Lo cierto es que todo el mundo no desea participar en la vida política, aunque, según el Estagirita, quienes no lo desean se equivocan, porque de ese modo no pueden alcanzar la virtud ni la felicidad.[32]

En cambio, quienes persiguen de forma adecuada la felicidad, la cual es «perfecta actividad y práctica de virtud», además de practicar la justicia con el fin de eliminar el mal, deben aspirar a los honores y al bienestar, y así hacer el bien. Para alcanzar tal objetivo, son necesarias la fortuna y la virtud, esto es, el conocimiento y la elección deliberada; la primera no depende de nosotros, pero la segunda sí, por lo cual todos los ciudadanos deben practicar la virtud (la del buen ciudadano, no necesariamente la del hombre en general), ya que la ciudad solo puede ser feliz y virtuosa si son virtuosos todos sus ciudadanos (es decir, todos los que participan plenamente de la ciudadanía, no todos los habitantes). Y como la virtud —prosigue Aristóteles— es obra de la naturaleza, el hábito y la razón, y se pasa de la naturaleza a la razón a través del hábito y la educación (*paideia*), el buen legislador debe garantizar a todos los ciudadanos la educación necesaria para llegar a ser virtuosos.[33]

Como era de esperar, algunos tachan de clasista esta concepción, especialmente los críticos de orientación marxista,[34] los cuales olvidan que el propio Marx aludía, sin escandalizarse, a la estructura económica de la sociedad antigua, basada inevitablemente en la esclavitud como forma de producción precapitalista y preindustrial. La aportación específica de Aristóteles consiste en señalar el carácter

31. *Ibid.*, VII 13, 1331 b 24-1332 a 3.

32. También lo interpreta así P. Demont, «Le loisir («scholé») dans la *Politique* d'Aristote», en Aubenque y Tordesillas (eds.), *op. cit.*, págs. 209-230, esp. 228-229.

33. Aristóteles, *Política*, VII 13, 1332 a 7-b 10.

34. Cf., p. e., E. C. Welskopf, *Probleme der Mube im alten Hellas*, Berlín (Este), 1962, págs. 224 y 276.

teleológico y no instrumental de la felicidad, afirmando que consiste en actividades como la praxis política (que hoy también reconocen estudiosos «de izquierdas» como Hannah Arendt y Jürgen Habermas) y la actividad teorética.[35]

Con respecto a la educación, Aristóteles se pregunta si todos deben recibir la misma, o si es mejor ofrecer una educación distinta a gobernantes y gobernados. Para responder a la pregunta, observa:

> Si fueran tan diferentes unos y otros de los demás como suponemos que se diferencian los dioses y los héroes de los hombres —a primera vista por tener una gran superioridad primeramente física, y luego del alma—, de tal modo que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez por todas, siempre los mismos, unos mandaran y otros obedecieran. Pero como esto no es fácil de alcanzar y no es posible que los reyes sean tan distintos de sus súbditos como, según Escilax, lo son en la India, está claro que por muchas razones es necesario que todos por igual participen por turno (*kata meros*) de las funciones de mandar y obedecer.[36]

En mi opinión, este pasaje demuestra que es un error interpretar en clave proaristocrática la ciudad ideal de Aristóteles, ya que, en él, la aristocracia aparece como una constitución más adecuada para dioses que para hombres.

Por tanto, la conclusión es que, si los mismos ciudadanos van a ser gobernados en la juventud y gobernantes en la madurez, todos deben recibir la misma educación, una educación apta para ser gobernados y para gobernar, sobre todo para lo segundo. Y, puesto que, como hemos visto en el Libro III, en el caso del gobernante, la virtud del ciudadano coincide con la del hombre en general (es decir,

35. Cf. Arendt, *op. cit.*, y J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Fráncfort del Meno, 1971. [Hay trad. cast.: *Teoría y praxis*, Madrid, Altaya, 1995.]

36. Aristóteles, *Política*, VII 14, 1332 b 16-27. La alusión a Escilax procede de Heródoto, *Historia*, IV 44.

con la prudencia), la educación de todos los ciudadanos debe tender a la virtud en general, debe ser lo que hoy llamaríamos una educación «humanística».

Por otra parte, como la educación de la Antigüedad incluía la gimnasia y las denominadas actividades «liberales» (propias de los hombres libres), Aristóteles establece un orden, una jerarquía entre las partes de la educación, siempre considerada como una tarea primaria del buen legislador. Para ello, alude a la división del alma en dos partes, una de ellas provista de razón y la otra no, así como a la subordinación de la segunda parte a la primera. Luego menciona la división de la razón (*logos*) en razón «práctica», dedicada a guiar la praxis, y «teorética», dedicada exclusivamente al conocimiento, así como la subordinación de la primera a la segunda. Estas divisiones se corresponden con las de «toda la vida» (*pas ho bios*) en «ocupaciones» (*ascholia*) y «tiempo libre» (*schole*), guerra y paz, acciones necesarias y útiles y buenas acciones. Según el orden de Aristóteles, la guerra debe hacerse con vistas a la paz, las ocupaciones con vistas al tiempo libre, las acciones necesarias y útiles con vistas a las buenas acciones. Así pues, hay que dedicarse a las ocupaciones y luchar, pero aún es más importante estar en paz y aprovechar el tiempo libre; hay que realizar acciones necesarias y útiles, pero aún es más importante hacer buenas acciones. El legislador debe educar a los hombres, en su niñez o en otras edades, respetando este orden.[37]

La distinción entre «ocupaciones» (*ascholia*) y «tiempo libre» (*schole*) corresponde a la distinción latina entre *negotium* y *otium*, en la cual el segundo término, como es bien sabido, no significa inercia, ni pérdida de tiempo, ni descanso, ni diversión, sino que indica el desarrollo de actividades no instrumentales, que no se practican por necesidad o utilidad, sino por su valor intrínseco y el placer que proporcionan.[38] Hoy en día, a veces empleamos el término «ocio» en sentido negativo, o para indicar la inacción total; en este sentido, la

37. *Ibid.*, 1333 a 16-b 5.
38. Demont, *op. cit.*, subraya el carácter «activo» de la *schole*.

palabra francesa *loisir* o la inglesa *leisure* traducen mejor el término griego *schole*. Conviene señalar que de dicho término deriva la palabra «escuela», que no es sinónimo de ocio, pero que se diferencia del «trabajo» o de la «ocupación» porque no supone una fuente de lucro, sino únicamente de formación y educación.

Una vez aclarado esto, la jerarquía que establece Aristóteles resulta muy significativa. No implica que la vida práctica coincida con la ocupación y la vida teorética con el tiempo libre, ya que la praxis entendida en sentido amplio comprende, como hemos visto, las actividades teoréticas, con lo cual también es una actividad no instrumental. Dicha jerarquía significa, en primer lugar, que las actividades instrumentales deben estar subordinadas, u orientadas, a las actividades que no lo son, y que dentro de estas últimas, la actividad política debe estar subordinada a la teorética. Así pues, entre las dos últimas actividades no hay alternativa ni exclusión recíproca, sino continuidad y, a la vez, subordinación.

Se trata de una concepción peculiar de Aristóteles, mediante la cual critica la constitución espartana, y a quienes la alaban (presumiblemente, Platón y Jenofonte), porque daba demasiada importancia al adiestramiento militar y descuidaba las actividades liberales, como si el objetivo del hombre y la ciudad fuera dominar al resto mediante la guerra. Según Aristóteles, el adiestramiento militar sirve para no caer sometido ante los demás, buscar una hegemonía útil para los ciudadanos y dominar a quienes merecen servir (los bárbaros), pero no para ejercer un despotismo absoluto. Por eso las ciudades militaristas, como Esparta, permanecen en pie cuando luchan y caen en tiempo de paz; el responsable de ello es el legislador, que no las ha educado para que aprovechen el tiempo libre.[39]

No es posible enseñar a aprovechar el tiempo libre sin identificar las virtudes que lo promueven. Según Aristóteles, estas son, principalmente, las virtudes útiles para las ocupaciones, las cuales garantizan las condiciones necesarias para disponer de tiempo libre. Se re-

39. Aristóteles, *Política*, VII 14, 1333 b 5-1334 a 10.

fiere a la templanza y la valentía, ya que, según afirma citando un proverbio: «No hay tiempo libre para los esclavos», quienes no se enfrentan al peligro con valentía son esclavos de los agresores.[40] Esta doctrina implica que los esclavos deben su condición, en parte, a la falta de virtud o valentía, puesto que no han sabido arriesgar su vida para defender su libertad y han preferido la esclavitud a la muerte. En otras palabras, los esclavos han preferido un simple vivir o sobrevivir al vivir bien o felicidad. Cualquiera puede reconocer en estas palabras un anticipo de la famosa dialéctica del siervo y el amo que expone Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.[41]

Por otra parte, para aprovechar bien el tiempo libre se necesitan templanza y justicia, virtudes que, en tiempo de guerra, imponen las circunstancias, pero que, en tiempo de paz y prosperidad, cuando se dispone de *schole*, deben ser especialmente cultivadas. Además, existe una virtud específica apropiada para el buen uso del tiempo libre, virtud que Aristóteles llama *philosophia* y que algunos estudiosos interpretan en un sentido muy genérico, como práctica de las actividades intelectuales o culturales en general, tal como las concibe Pericles en su famoso discurso: «Nosotros [los atenienses] filosofamos (*philosophoumen*), pero sin flaqueza».[42] En cambio, otros interpretan dicha virtud en un sentido mucho más específico, como búsqueda de la prudencia práctica y la sabiduría teorética.[43] Según Aristóteles, la *philosophia* también es fruto de la educación, y «la razón y la inteligencia (*logos kai nous*) son para nosotros el fin de nuestra naturaleza,

40. *Ibid.*, VII 15, 1334 a 11-22.

41. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1967, págs. 159-164. [Hay trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006.]

42. Aristóteles, *Política*, VII 15, 1354 a 23. Cf. F. Solmsen, «Leisure and Play in Aristotle's Ideal State», en *Rheinisches Museum*, CVII (1964), págs. 193-200 (reimpr. en Íd., *Kleine Schriften*, II, Hildesheim, Olms, 1968, págs. 1-28); C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell UP, 1982, págs. 198-200. La cita es de Tucícides, *La guerra del Peloponeso*, II 40, 1.

43. Cf. Depew, *op. cit.*, pág. 371.

de modo que en vista de estos fines deben organizarse la generación y el ejercicio de los hábitos».[44]

Aristóteles resume así las tareas que debe comprender la educación:

> Igual que el alma y el cuerpo son dos, así también vemos que existen dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y dos estados correspondientes a esas partes, uno de los cuales es el deseo, y el otro la inteligencia; pero igual que el cuerpo es anterior en la generación al alma, así también la parte irracional a la dotada de razón. Esto es evidente, pues el coraje, la voluntad y también el deseo se encuentran en los niños desde el momento mismo de nacer, pero el raciocinio y la inteligencia nacen naturalmente al avanzar en edad. Por ello, primero es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma, y luego el cuidado del deseo; sin embargo el cuidado del deseo es en función de la inteligencia, y el cuidado del cuerpo en función del alma.[45]

Creo que, ante tales afirmaciones, no podemos hablar de intelectualismo, sino únicamente de una educación integral, cuyo fin es ejercer las actividades intelectuales.

Una vez entra en el tema de la educación, cuya ordenación considera una de las tareas fundamentales del legislador, Aristóteles aborda la cuestión desde el principio, y da indicaciones sobre las bodas que garantizan que se engendren hijos mejores. En este sentido, aconseja que las mujeres se desposen a los dieciocho años y los hombres, a los treinta y siete, con el fin de terminar juntos el período de fertilidad, que para ellas finaliza en torno a los cincuenta años y para ellos, en torno a los setenta; con todo, recomienda que los hombres no engendren después de los cincuenta y cinco años. Por tanto, es partidario de limitar los nacimientos, pero no por medio del abandono de los recién nacidos, sino por medio del aborto, que debe efectuarse

44. Aristóteles, *Política*, VII 15, 1354 a 23-b 17.
45. *Ibid.*, 1334 b 17-28.

«antes de que se desarrollen la sensibilidad y la vida en el feto». Por último, Aristóteles es contrario al adulterio, al menos si es manifiesto.[46]

A continuación, da indicaciones sobre cómo criar a los niños, y recomienda una alimentación «rica en leche y con poco vino» y que los acostumbren a soportar el frío. Es partidario de los juegos, los cuentos y de dejar gritar a los niños, pero aconseja que les oculten el lenguaje soez y los cuadros y representaciones indecentes, y que los eduquen en el culto a los dioses.[47] Con estos temas concluye el Libro VII de la *Política* y empieza el VIII, enteramente dedicado a la educación, al igual que gran parte de la *República* de Platón.

En cuanto a la relación entre política y filosofía, conviene señalar una diferencia muy concreta entre ambos filósofos. Según Platón, la filosofía tiene como fin la política, pues el filósofo esencialmente debe gobernar, y la política depende por completo de la filosofía, porque solo el filósofo sabe gobernar bien. En cambio, según Aristóteles, la política goza de cierta autonomía respecto a la filosofía, ya que el buen político, o el buen legislador, puede practicarla gracias a la prudencia práctica que posee, y no es necesario que gobierne el filósofo. Ahora bien, la política tiene como fin la filosofía, y debe crear las condiciones materiales y políticas para aprovechar el tiempo libre, un tiempo que los jóvenes emplean adquiriendo las virtudes éticas y dianoéticas y que los ancianos pueden emplear ejerciendo las actividades teoréticas propiamente dichas.

Estas últimas no deben entenderse como una contemplación estática de verdades ya sabidas, o de causas conocidas, comparable a la vida contemplativa del monje medieval. En griego, *theoria* también significa estudio, investigación, actividad cuyo fin es el conocimiento puro. Y, para Aristóteles, las ciencias teoréticas no son únicamente la filosofía, sino ante todo la matemática, y luego la física en la acepción más amplia del término, que comprende el estudio de la naturaleza en general, del cielo, los elementos terrestres y, sobre todo, del mun-

46. *Ibid.*, VII 16.
47. *Ibid.*, VII 17.

do vivo, esto es, plantas, animales y hombres. Por último, lo que nosotros llamamos filosofía en sentido estricto, que Aristóteles denominaba «filosofía primera», comprende la búsqueda de las causas primeras del ser, entendidas según todos los tipos de causas: materiales, formales, motrices y finales. Así, dentro de este tipo de filosofía, la llamada «teología» o estudio de Dios solo es una pequeña parte, incluida en la búsqueda de la causa primera motriz.[48]

La educación de la ciudad feliz —afirma Aristóteles al principio del Libro VIII— debe ser única e igual para todos los ciudadanos, ya que cada uno de ellos es parte de la ciudad, y debe ser pública y no privada. Así la han hecho los espartanos, y debemos alabarlos por este motivo (no por los contenidos de su educación).[49] Entre las disciplinas útiles, la educación solo debe incluir aquellas que sean indispensables y no hagan innoble a quien las cultiva (por tanto, no debe incluir los trabajos retribuidos). Deben enseñarse las ciencias liberales (*eleutheriai epistemai*), pero no demasiado, para que no distraigan a los alumnos del aprendizaje de la virtud.[50]

Concretamente, hay que enseñar gramática y dibujo, porque son útiles, y gimnasia, porque ayuda a desarrollar la valentía, pero sin darle la importancia excesiva que le dan los espartanos. Asimismo, la educación debe incluir el juego, que sirve como descanso y no debe confundirse con el buen empleo del tiempo libre, que no es descanso, sino actividad. Y, sobre todo, hay que enseñar música entendida en sentido general, como conjunto de las artes (*ta mousika*, «las cosas de las musas»), y también en el sentido específico de arte de los sonidos. Esta sirve para divertirse y para formar el carácter, pues contribuye a emplear bien el tiempo libre y a ejercitar la inteligencia (*pros diagogen kai pros phronesin*).[51] Por ello, Aristóteles anali-

48. Para justificar estas afirmaciones, remito al lector a mis libros cit. *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima* y *Profilo di Aristotele*.

49. Aristóteles, *Política*, VIII 1.

50. *Ibid.*, VIII 2.

51. *Ibid.*, VIII 3-5. Acerca del valor de la educación musical, véanse los es-

za las armonías y ritmos musicales, así como lo útil que resulta para los jóvenes aprender a cantar y a tocar no la flauta, sino la cítara, siempre que lo hagan sin virtuosismos ni espíritu competitivo.[52]

Por último, tras los efectos beneficiosos de la música, Aristóteles menciona la «catarsis» o purificación de las pasiones, y anuncia que tratará con mayor amplitud el tema en la *Poética*, aunque no hay rastro de él en dicha obra, por lo cual solo poseemos las indicaciones contenidas en la *Política*. Merece la pena recordarlas, porque tiene un valor educativo y, por tanto, político.

> Las emociones que irrumpen con fuerza en algunas almas existen en todas ellas, aunque se diferencian por su mayor o menor intensidad. Todos se ven arrastrados por la música a la compasión, el temor o el entusiasmo, aunque algunos se dejan llevar más que otros por dichas emociones, y, después de haber oído una música que ha conmovido su alma, vuelven a su estado normal por efecto de las melodías sagradas, como si hubieran seguido una terapia o una purificación (*katharsis*). Experimentan lo mismo aquellas almas que se dejan arrastrar por la música a la compasión, el temor o cualquier otro sentimiento, pero todas han experimentado algún tipo de purificación y de alivio acompañado de placer.[53]

A continuación, Aristóteles admite la existencia de espectáculos musicales caracterizados por sonidos agudos y poco armónicos para que descansen los peones y otras personas semejantes. Ese tipo de sonidos parece ser también adecuado para los jóvenes; sin embargo, dentro del ámbito de la educación, reservado a los ciudadanos libres, es más conveniente para los jóvenes la armonía dórica, más grave y viril. En cambio, la armonía frigia, que suscita entusiasmo y pasión,

---

tudios citados de Solmsen, Lord y Depew, que subrayan, respectivamente, su valor como juego, como educación y como actividad intelectual.

52. Aristóteles, *Política*, VIII 5-6.

53. *Ibid.*, VIII 7, 1342 a 4-15.

es más conveniente para los ancianos.[54] Con estas frases, que, evidentemente, forman parte de un debate sobre la música que debía de haberse instaurado entre los hombres de cultura (de hecho, Aristóteles cita como interlocutores a Platón y a Filoxenes), concluye la *Política*, de una forma tan brusca que algunos la consideran inacabada. En verdad, el hecho de que el principal tratado que el autor dedica a la política termine hablando de música revela su forma de entender la primera.

54. *Ibid.*, 1342 a 18-b 34.

NOTA BIOBIBLIOGRÁFICA

Aristóteles nació en el año 384/383 a.C., de padres griegos, en Estagira, una *polis* libre situada cerca de la península calcídica, colonia de Calcis o, según algunos, de Andros. Su padre, Nicómaco, fue médico personal del rey Aminta III de Macedonia, uno de los antecesores de Filipo II. Su madre, Efestiada, era nativa de Calcis, ciudad de la isla de Eubea, donde poseía una casa en la que Aristóteles se refugió antes de morir. Su padre falleció cuando Aristóteles era niño, tras lo cual quedó a cargo de Proxeno de Atarneo (ciudad griega del Asia menor), quien tal vez era el marido de su hermana (Arimnesta) y padre de Nicanor, a quien Aristóteles nombró heredero en su testamento.

A la edad de diecisiete años (367/366 a.C.), Aristóteles llegó a Atenas, ingresó en la Academia de Platón y permaneció en ella veinte años, hasta el 348/347, año de la muerte de Platón. La llegada de Aristóteles a Atenas coincidió con la segunda estancia de Platón en Siracusa (367-365), de modo que, temporalmente, dirigía la Academia otra persona, según algunos Eudoxio de Cnido, aunque otros afirman que es falso. En cualquier caso, por sus obras sabemos que Aristóteles siempre tuvo en gran consideración a Eudoxio.

Mientras el Estagirita estaba en la Academia, concretamente en el 362, murió Grilo, hijo del historiador Jenofonte, y el joven académico compuso un diálogo, hoy perdido, titulado *Grilo*, que trataba de retórica. Sin duda, en ese período se dedicaba a la retórica, como atestigua el epicúreo Filodemo de Gadara (siglo I a.C.), según el cual Aristóteles comenzó una clase de retórica con esta frase: «Es vergon-

zoso callar y dejar que hable Isócrates». Una frase que solo puede pertenecer al primer período ateniense de Aristóteles, el que pasó en la Academia, porque Isócrates, el famoso orador que dirigía una escuela de retórica en Atenas, murió en el 338, es decir, antes de que Aristóteles regresara a la ciudad (335/334).

Entre el 361 y el 360, Platón estuvo por tercera vez en Siracusa, acompañado de varios discípulos, pero no hay constancia de que Aristóteles fuera uno de ellos. De hecho, más tarde, algunos denigradores del Estagirita lo acusaron de haber aprovechado la ausencia de Platón para apoyar una revuelta contra él y hacerse con la dirección de la escuela, un dato indudablemente falso. En el 354, el académico Eudemo de Chipre, amigo de Aristóteles, murió en Siracusa, en la batalla entre los amigos de Dión (y de Platón) y el tirano Dionisio II, y el Estagirita escribió en memoria suya un diálogo titulado *Eudemo*, también perdido, que trataba de la inmortalidad del alma. En el 353, Isócrates escribió una oración titulada *Antidosis*, en la cual proponía cambiar sus riquezas por las de su acusador, aunque, al mismo tiempo, hacía apología de su vida y su escuela frente a quienes lo habían criticado y decía que la educación que proporcionaba la Academia era inútil. Aristóteles, en nombre de la escuela, respondió con una exhortación a la filosofía titulada *Protréptico*, que debió de escribir en los años inmediatamente sucesivos.

En el 348, el rey Filipo II de Macedonia se apodera de la ciudad de Olinto, situada cerca de la península calcídica y, por tanto, de Estagira, lo cual suscitó una fuerte reacción antimacedonia en Atenas, capitaneada por Demóstenes. Según algunos, a causa de ello, Aristóteles dejó Atenas al año siguiente (347). Pero lo cierto es que no hay motivos para creer que fuera filomacedonio. Sin lugar a dudas, era más filomacedonio que él Espeusipo, el sobrino de Platón, a quien este, a su muerte, acontecida en el mismo año 347, designó como sucesor en la dirección de la Academia. Lo más probable es que Aristóteles dejara la Academia debido a la muerte de Platón, por considerar que había desaparecido la razón principal de su permanencia en Atenas, que era colaborar con su maestro.

Tras dejar Atenas, Aristóteles estuvo con Hermias, tirano de Atarneo (la ciudad de Proxeno, su tutor) con quien entabló amistad, y contrajo matrimonio con una pariente suya (hermana, sobrina o hija) llamada Pitias. Hermias era aliado del rey Filipo, razón por la cual, en el 341, lo mataron los persas, contra quienes Filipo ya preparaba la expedición que luego llevaría a cabo su hijo Alejandro. Aristóteles escribió un epigrama en honor a Hermias, que se colocó sobre una estatua del tirano en Delfis, y un *Himno a la virtud*, en el que comparaba a Hermias con los dioses de la mitología. No es seguro que Hermias asignara a Aristóteles y a otros dos académicos, Erasto y Corisco, la ciudad de Asos para abrir una escuela que, según algunos autores modernos, era como una filial de la Academia.

En el 345/344, Aristóteles marchó a Mitilene, en la isla de Lesbos. De otra ciudad de la misma isla, Ereseo, era Teofrasto, discípulo y amigo de Aristóteles, que lo sucedería en la dirección de la escuela peripatética. Es probable que la amistad entre ambos filósofos naciera en este período, aunque tal vez surgiera antes, en Atenas, en la Academia de Platón, si es cierto cuanto dice Diógenes Laercio (V 36), esto es, que Teofrastro, antes de escuchar a Aristóteles, escuchó a Platón.

En el 343/342, el rey Filipo II, al cual probablemente Aristóteles ya había dedicado una exhortación a la filosofía durante el período académico (del mismo modo que, en el *Protréptico*, se la dedicó al rey Temisón de Chipre), lo llamó a Mieza (Macedonia) para confiarle la educación de su hijo Alejandro, que a la sazón contaba trece años. Se ha escrito y fantaseado mucho sobre la relación entre Aristóteles y Alejandro, especialmente en la tradición favorable al Estagirita, entusiasmada con la proximidad entre el mayor rey y el mayor filósofo de su tiempo. Es innegable que existió una relación, como atestigua incluso una fuente hostil a Aristóteles. Por otra parte, en los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles consta que este dedicó a Alejandro un diálogo, *Sobre el reino*, y que tituló otro diálogo *Alejandro o de las colonias*, aunque solo quedan fragmentos de ambos. Sin embargo, en sus obras conservadas, Aristóteles no habla jamás de Ale-

jandro, ni de su conquista de Persia, que fue el acontecimiento más extraordinario de finales del siglo IV. Y, en la *Política*, considera la *polis*, representada por Atenas, como la sociedad política perfecta y el reino sobre una nación entera (*ethnos*), como lo eran Macedonia, Persia y el imperio de Alejandro, como una constitución primitiva, más adecuada para los bárbaros que para los griegos.

Todo ello significa que Aristóteles fue, sin duda, el preceptor, o uno de los preceptores, de Alejandro, pero que no consideraba las hazañas de este como un efecto de sus enseñanzas. Probablemente, en el 340, cuando Filipo asoció al trono a Alejandro, que contaba apenas dieciséis años, el filósofo abandonó Mieza para regresar a su Estagira natal (ciudad que, a petición suya, Filipo reconstruyó tras haberla destruido); o quizá, en el año 335, cuando Alejandro se convirtió en el único monarca de Macedonia tras la muerte de Filipo, Aristóteles volvió de nuevo a Atenas. Sin duda, las relaciones entre el filósofo y el rey se deterioraron cuando, en el 327, durante la expedición contra Persia, Alejandro mandó asesinar al sobrino de Aristóteles, el historiador Calístenes, porque este se negó a adoptar la costumbre persa de postrarse de rodillas ante él.

En Atenas, a la edad de cincuenta años, Aristóteles pudo abrir al fin su escuela en el jardín dedicado a Apolo Licio, por lo cual se llamó Liceo. El carácter de dicha escuela es controvertido: según algunos, era un «tíaso», una asociación para el culto de las musas, dotada de un edificio propio, con un «peripato» (paseo cubierto o lugar para pasear), de donde procede el nombre de «escuela peripatética», una biblioteca, un museo, alojamientos y aulas. Según otros, Aristóteles, como «meteco» (habitante de Atenas pero ciudadano de otra *polis*), no podía ser dueño de ningún edificio, y enseñaba en un centro público. En cualquier caso, Aristóteles impartió cursos sobre disciplinas filosóficas y científicas, como lógica, física, psicología, zoología, filosofía primera, ética, política, retórica y poética, tal como demuestran sus tratados. Y, probablemente, los impartía en un lugar donde había libros y material para el estudio, como recopilaciones de proverbios, de constituciones y de observaciones sobre astros, animales y plantas.

Debieron de asistir regularmente a la escuela de Aristóteles varios discípulos e investigadores, como Teofrasto, autor de varias obras, quien sustituyó al Estagirita en la dirección del Liceo tras la muerte del maestro; Eudemo de Rodas, autor de una historia de la matemática y de una historia de la astronomía; Aristóxeno de Tarento, musicólogo; Dicearco de Mesine, filósofo político; Estratón de Lámpsaco, que sucedería a Teofrasto; Clearco de Soli y Demetrio de Falero, que más tarde asumiría el gobierno de Atenas.

En el 324/323, llegó a Atenas la noticia de la muerte prematura de Alejandro, acontecida en Persia. El partido antimacedonio se sublevó, y Aristóteles, a causa de la relación que había mantenido con Filipo y Alejandro y, sobre todo, con Antípatro (a quien había nombrado su albacea), gobernador de Atenas por encargo del rey, fue acusado de impiedad. Probablemente, la acusación ocultaba una hostilidad política, y emplearon como pretexto el *Himno a la virtud* que Aristóteles escribió en honor de Hermias, en el cual el filósofo había utilizado expresiones que podían parecer una especie de divinización de su amigo.

El Estagirita temía el resultado del proceso, de modo que abandonó Atenas antes de que se celebrara y se trasladó a Calcis, en la isla de Eubea, donde aún poseía la casa materna. No sabemos si es cierto que declaró, como dice la tradición, que se iba para impedir que los atenienses pecasen por segunda vez contra la filosofía (la primera vez fue la condena a muerte de Sócrates). En cualquier caso, no debió de ser agradable para un hombre de más de sesenta años dejar prematuramente la escuela y a sus colaboradores, y quizá también sus libros y otros materiales de investigación, para salvar la vida. No obstante, su estancia en Calcis fue breve, ya que al año siguiente (322/321) Aristóteles murió, probablemente de enfermedad.

Principales ediciones y traducciones de las obras en general

ARISTÓTELES, *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1988.*

ARISTOTELIS *Opera ex recensione* I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1879. Los dos primeros volúmenes, al cuidado de Bekker, incluyen el *corpus* de obras que la tradición manuscrita atribuye a Aristóteles. El vol. III contiene las traducciones latinas del Renacimiento. El vol. IV, los escolios antiguos, editados por C. A. Brandis y H. Usener. El vol. V, los fragmentos de obras perdidas, editados por V. Rose, y el *Index Aristotelicus* de H. Bonitz. Entre 1960-1987, O. Gigon preparó una nueva edición de esta obra, editada en Berlín por Gruyter. Los vols. I-II incluyen el corpus; el III, los fragmentos; el IV, los escolios y la *Vita marciana*; el V, el *Index* de Bonitz.

ARISTÓTELES, *Opere*, ed. G. Giannantoni, 4 vols., Roma-Bari, Laterza, 1973. Esta traducción no incluye todas las obras.

The Works of Aristotle translated into English, ed. J. A. Smith y D. W. Ross, 12 vols., Oxford, Clarendon Press, 1908-1952. Esta traducción está completa.

J. BARNES, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translations*, 2 vols., Princeton, Princeton UP, 1984.

Ediciones, traducciones y comentarios de las obras de ética

Ética a Nicómaco, trad. J. Pallí, Madrid, Gredos, col. Biblioteca Básica Gredos, 2010.

Ética Nicomáquea; Ética Eudemia, trad. J. Pallí, Madrid, Gredos, 1998.

Poética; Magna moralia, trad. M. T. Martínez y L. Martínez, Madrid, Gredos, 2011.]

Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford, OCT, 1894 (y sucesivas reimpr.).

L'Ethique à Nicomaque, introd., trad. y n. R. A., Gauthier y J. Y. Jolif, 4 vols., Insitut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1979 (1ª ed. 1958-1959).

* Hemos añadido a la bibliografía original las obras más importantes en castellano. (*N. del e.*)

Nicomachische Ethik, trad. y n. F. Dirlmeier, Berlín, Akademie Verlag, 1964 (1ª ed. 1959).
The Nichomachean Ethics, trad. y n. H. G. Apostle, Dordrecht-Bostin, Reidel, 1975.
Etica Nicomachea, introd., trad y n. C. Mazzarelli, Milán, Rusconi, 1979.
Nicomachean Ethics, introd., trad y n. T. Irwin, Indianápolis-Cambridge, Hackett Publi. Comp., 1985.
Etica Nicomachea, introd., trad y n. M. Zanatta, Milán, Rizzoli, 1976.
Il libro della giustizia (Etica Nicomache V), ed. R. Laurenti, Bari, Adriatica, [s.d.].
Eudemische Ethik, introd., trad y n. F. Dirlmeier, Berlín, Akademie Verlag, 1984 (1ª ed. 1962).
Ethique à Eudème, introd., trad y n. V. Décarie, París-Montreal, Vrin, 1978.
Eudemian Ethics: Books I, II y VIII, trad y n. M. J. Woods, Oxford, Clarendon Press, 1992².
Ethica Eudemia, ed. R. R. Walzer y M. Mingay, Oxford, OCT, 1991.
Magna Moralia, trad. y n. F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1883.
Magna Moralia, trad. y n. F. Dirlmeier, Berlín, Akademie Verlag, 1993 (1ª ed. 1958).
Grande morale, introd., trad. y n. A. Wartelle, en *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, XXIII (1987), págs. 3-90.
Les grans livres d'éthique, trad. G. Dalimier, París, Flammarion, 1992.
Über die Tugend, trad. E. A. Schmidt, Berlín, Akademie Verlag, 1965.
Etiche (Etica Edemea, Etica Nicomache, Grande Etica), ed. L. Caiani, Turín, UTET, 1996.

Ediciones, traducciones y comentarios de las obras de política

Política, trad. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1995.
Constitución de los atenienses, introd., trad. y n. M. García, Madrid, Gredos, 1984.]
Politica, ed. F. Susemihl, BT, Leipzig, 1882.
The Politics, introd. y n. W. L. Newman, 4 vols., Oxford, Clarendon Press, 1887-1902.

Politica e Costituzione degli Ateniesi, ed. C. A. Viano, Turín, UTET, 1955.
Politica, ed. W. D. Ross, Oxford, OCT, 1957.
La Politique, introd., trad. y n. J. Aubonnnet, 5 vols., París, Les Belles Lettres, 1960-1989.
Politics: Books III and IV, trad. y n. R. Robinson, con un estudio de D. Keyt, Oxford, Clarendon Press, 1995 (1ª ed. 1962).
Politica, ed. A. Dreizehnter, Múnich, Fink, 1970.
The Politics, trad. C. Lord, Chicago, Chicago UP, 1984.
Les politiques, introd., trad. y n. P. Pellegrin, París, Flammarion, 1990.
Politik: Buch I, II-III, IV-VI, trad. y n. E. Schütrumpf, 3 vols., Berlín, Akademie Verlag, 1991-1996.
The Politics, trad. E. Barker, introd. y n. R. F. Stalley, Oxford, Oxford UP, 1995.
Politics: Books I and II, trad. y n. T. J. Saundes, Oxford, Clarendon Press, 1996.
Il trattato sull'economia, ed. R. Laurenti, Bari, Laterza, 1967.
Economique, ed. B. A. van Groningen y A. Wartelle, trad. y n. A. Wartelle, París, Les Belles Lettres, 1968.
L'amministrazione della casa, ed. C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1995.
Atheniensium Respublica, ed. F. G. Kenyon, Oxford, OCT, 1920.
Constitution of Athens and Related Texts, introd., trad. y n. K. von Fritz y E. Kapp, Nueva York, Hafner, 1950.
Athenaion Politeia, ed. M. H. Chambers, Leipzig, Teubner, 1986.
Staat der Athener, trad. y n. M. Chambers, Berlín, Akademie Verlag, 1990.
La costituzione degli Ateniesi, ed. G. Lozza, Milán, Mondadori, 1991.

Monografías y recopilaciones sobre el pensamiento de Aristóteles (por orden cronológico)

W. D. ROSS, *Aristotle*, Nueva York, Routledge, 1923. [Hay trad. cast.: *Aristóteles*, trad. Diego F. Pró, Buenos Aires, Charcas, 1981 (ed. orig. 1923, fundamental).]
D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, Londres, Oxford UP, 1952 (muy buena).
AUTOUR D'ARISTOTE, *Récueil d'études offert a Mgr. A. Mansion*, Lovaina, Publ. Univ. De Louvain, 1955.

AA.VV., *The Journal of Hellenic Studies*, LXXVI (1957).

AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milán, Vita e pensiero, 1957.

AA.VV., *Actes du Congrès de Lyon de l'Association Guillaume Budé*, París, Les Belles Lettres, 1960.

J. MOUREAU, *Aristote et son école*, París, PUF, 1962.

M. GRENE, *A Portrait of Aristotle*, Chicago, Chicago UP, 1963.

I. DÜRING, *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. y ed. B. Navarro, México, Univ. Nacional Autónoma de México, 1990 (ed. orig. 1966, la exposición más completa de su obra y su filosofía).

J. M. MORAVCISK (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Londres, McMillan, 1968.

AA.VV., *The Monist*, LII (1968), n° 2.

P. MORAUX (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

G. E. R. LLOYD, *Aristotle: The growth and structure of his thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1968.

AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica: Atti del convegno franco-italiano tenutosi a Padova nel 1967*, Padua, Antenore, 1971.

G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1974. [Hay trad. cast.: *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2007.]

E. BERTI, *Studi Aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975.

AA.VV., «Aristotele nel 23° centenario della nascita», *Verifiche*, VII (1978).

G. SHENK y H.-M. GERLACH (eds.), *Aristoteles: Anlässlich seines 2300. Todestages*, Halle, Martin-Luther Univ., 1978.

AA.VV., *Paideia*, número especial dedicado a Aristóteles, Buffalo-Brockport, 1978.

AA.VV., *Proceedings of the World Congress on Aristotle (Thessaloniki 1978)*, 4 vols., Atenas, Publications of the Ministry of Culture and Sciences, 1981-1984.

E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1994 (1ª ed. 1979).

J. L. ACKRILL, *Aristotle the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1981. [Hay trad. cast.: *La filosofía de Aristóteles*, trad. F. Bravo, Caracas, Monte Ávila, 1987.]

D. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University Of America Press, 1981.

S. MANSION, *Études aristotéliciennes*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
AA.VV., *Aristotelica: Mélanges offerts à M. de Corte*, Bruselas, Ousia, 1985.
J. WIESNER (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, 2 vols., Berlín, W. de Gruyter, 1985-1987.
M. A. SINACEUR (ed.), *Aristote aujourd'hui: Études réunies*, Toulouse, Erès, 1988.
J. LEAR, *Aristotle, the desire to understand*, Cambridge, Cambridge UP, 1988.
E. WEIL, *Aristotelica*, trad. it., Milán, Guerini, 1990.
M. A. SINACEUR (ed.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Erès, 1991.
C. VIGNA, *Invito al pensiero di Aristotele*, Milán, Mursia, 1992.
E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
AA.VV., «Aristote (I); Aristote (II)», en *Études Phénoménologiques*, VIII-IX, Bruselas, Ousia, 1992-1993.
J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge UP, 1995 (con un enfoque principalmente analítico y una biografía muy completa).

Estudios sobre el pensamiento político de Aristóteles

(En esta sección, al igual que en las siguientes, me limito a incluir el título de volúmenes o recopilaciones, puesto que el elevado número de artículos existentes requeriría demasiado espacio.)

W. ONCKEN, *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, 2 vols., Leipzig, 1870-1875 (reimpr. Aalen, Scientia, 1964).
E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, Methuen, 1906.
M. DEFOURNY, *Aristote: Études sur la Politique*, París, Beauchesne, 1932.
AA.VV., *La politique d'Aristote*, Vandoeuvres-Ginebra, Fondation Hardt, 1964.
J. RITTER, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969 (esta obra ha contribuido al renacimiento de la filosofía práctica de Aristóteles, de tendencia filohegeliana).

F.-P. HAGER (ed.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1972.

P. STEINMETZ (ed.), *Schriften zu der Politika des Aristoteles*, Hildesheim, Olms, 1973.

G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Múnich, Karl Alber Freiburg, 1973 (en la misma línea que J. Ritter, pero incluye una exposición completa del pensamiento político).

M. RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik: Studien su Aristoteles zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.

R. G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

J. BARNES, M. SCHOFIELD y R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle, 2: Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 1977.

AA.VV., «Autour de la Politique d'Aristote», en *Ktema*, V (1980).

E. SCHÜTRUMPF, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Ámsterdam, Grüner, 1980 (crítico con Ritter y Bien).

R. BODÉÜS, *Le philosophe et la Cité: Recherches sur le rapport entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, Bibliothèque de Liège, 1982 (sobre el destinatario de la *Política*).

F. CALABI, *La città dell'«oikos»: La «politia» di Aristotele*, Lucca, Pacini Pazzi, 1984 (muy crítico con Aristóteles).

A. KAMP, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg-Múnich, Alber, 1985 (en la línea de J. Ritter y G. Bien).

P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella « Politica» di Aristotele*, Turín, Tirrenia, 1986.

E. BERTI y M. M. NAPOLITANO VALDITARA (eds.), *Etica, Politica, Retorica: Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, Japadre, 1989.

G. PATZIG (ed.), *Aristoteles' «Politik»: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Gotinga,Vendenhoeck & Ruprecht, 1990.

S. G. SALKEVER, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, Princeton UP, 1990.

D. KEYT Y F. D. MILLER, (eds.), *A Companion to Aristotle's «Politics»*, Oxford, Blackwell, 1991.

F. WOLFF, *Aristote et la politique*, París, PUF, 1991.

C. LORD Y D. K. O'CONNOR (eds.), *Essays in the Foundation of Aristotelian Political Science*, Berkeley, California UP, 1991.

R. LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1992.

W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, trad. it., Milán, Guerini, 1992 (crítico con la línea Ritter-Bien-Kamp).

O. GUARIGLIA, *Ética y Política según Aristóteles*, 2 vols., Tucumán-Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.

P. AUBENQUE Y A. TORDESILLAS (eds.), *Aristote politique: Études sur la «Politique» d'Aristote*, París, PUF, 1993.

F. D. MILLER, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's «Politics»*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Estudios sobre el contexto histórico de la obra aristotélica

E. WEIL, *Aristote et l'histoire: Essai sur la «Politique»*, París, Klincksieck, 1960.

V. EHRENBERG, *Der Staat der griechen*, Leipzig, Teubner, 1961.

C. MOSSÉ, *Les institucions grecques*, París, A. Colin, 1967.

M. M. AUSTIN, P. Vidal-Nacquet, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, trad. T. de Lozoya, Barcelona, Paidós, 1986 (ed. orig. 1972).

M. I. FINLEY, *La economía de la Antigüedad*, trad. J. J. Utrilla, México, FCE, 1975 (ed. orig. 1973).

J. DE ROMILLY, *Problèmes de la démocratie grecque*, París, Hermann, 1975. [Hay trad. cast.: *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa, 1977.]

G. I. HUXLEY, *On Aristotle and Greek Society*, Belfast, 1979.

M. I. FINLEY, *Ancient Democracy and Modern Ideology*, Nueva York, The Viking Press, 1980. [Hay trad. cast.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, trad. A.-P. Moya, Barcelona, Crítica, 1982.]

CH. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.

C. AMPOLO, *La politica in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1981.

M. I. FINLEY, *Economy and society in ancient Greece*, Londres, Chatto & Windus, 1981. [Hay trad. cast.: *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984.]

J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

M. I. FINLEY, *Democracy Ancient and Modern*, Londres, Chatto & Windus, 1973. [Hay trad. cast.: *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel, 1980.]

M. I. FINLEY, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge UP, 1983. [Hay trad. cast.: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986.]

C. MOSSÉ, *La femme dans la Grèce antique*, París, A. Michel, 1983. [Hay trad. cast.: *La mujer en la Grecia clásica*, San Sebastián, Nerea, 1985.]

CH. MEIER y P. VEYNE, *Kannten die Griechen die Demokratie?: Zwei Studien*, Berlín, Klaus Wagenbach, 1988.

M. H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell, 1991.

C. MOSSÉ, *Politique et société en Grèce ancienne: Le «modèle» athénien*, París, Aubier, 1995.

D. MUSTI, *Demokratia: Origine di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Estudios sobre la génesis de la «Política»

W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte siener Entwicklung*, Berlín, 1923. [Hay trad. cast.: *Aristoteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. cast., Madrid, FCE, 1983.]

R. LAURENTI, *Genesi e formazione della «Politica» di Aristotele*, Padua, Cedam, 1965.

Estudios sobre la justicia y la ley

M. SALOMON, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, Brill, 1937.

M. HAMBURGER, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*, Nueva York, Biblo and Taunen, 1965 (1ª ed. 1951).

J. RITTER, *Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.

C. DESPOTOPOULOS, *Aristote sur la famille et la justice*, Bruselas, Ousia, 1983.

G. ZANETTI, La *nozione di giustizia in Aristotele*, Bolonia, Il Mulino, 1993.

Estudios sobre la crítica a otras constituciones

E. BRAUN, *Die Kritik der Lakedaimonischen Verfassung in den Politika des Aristoteles*, Klagenfurt, 1956.

L. BERTELLI, *Historia e methodos: Analisi critica e topica politica nel secondo libro della «Politica» di Aristotele*, Turín, Paravia, 1977.

Estudios sobre temas concretos

E. BRAUN, *Aristoteles über Bürger-und Menschentugend*, Viena, Österr. Akad. der Wiss., 1961.

E. BRAUN, *Das dritte Buch der aristotelischen «Politik»: Interpretation*, Viena, Österr. Akad. der Wiss., 1965.

G. D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, París, Pichon, 1978.

C. LORD, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell UP, 1982.

R. BODÉÜS, *Philosophie et politique chez Aristote*, Namur, Société d'études classiques, 1991.

J. A. SWANSON, *The Public and the Private in Aristotle's Political Thought*, Ithaca, Cornel UP, 1992.

M. P. NICHOLS, *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Savage (Maryland), Rowman and Littlefeld, 1992.

Estudios sobre el pensamiento económico

R. LAURENTI, *Studi sull'«Economico» attribuito ad Aristotele*, Milán, Marzorati, 1968.

A. BEETHOUD, *Aristote et l'argent*, París, Maspero, 1981.

O. LANGSHOLM, *The Arisotelian Analysis of Usury*, Oslo, Universitetsvorlaget, 1984.

S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Estudios sobre la «Constitución de los atenienses»

J. DAY Y M. CHAMBERS, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley, California UP, 1962.

M. A. LEVI, *Commento storico alla «Respublica Atheniensium» di Aristotele*, 2 vols., Milán-Varese, Istituto Tipografico Cisalpino, 1968.

P. J. RODES, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford, Oxford UP, 1982.

J. J. KEANEY, *The Composition of Aristotle's «Athenaion Politeia»: Observation and Explanation*, Oxford, Oxford UP, 1992.

L. R. CRESCI-L. PICCIRILLI (eds.), *L'«Athenaion Politeia» di Aristotele*, Génova, Il Melangolo, 1993.

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

LA CIENCIA POLÍTICA

EL MÉTODO DE LA CIENCIA POLÍTICA

Aristóteles expone el estatuto epistemológico de la ciencia política en las páginas iniciales y en las finales de la *Ética a Nicómaco*. Al principio de la obra, en los tres primeros capítulos del Libro I, que incluyo a continuación, el autor presenta la «ciencia política» como la investigación cuyo objeto es el bien supremo del hombre, que es, antes de nada, el bien de la ciudad. Aristóteles esboza el método de dicha ciencia explicando que es menos precisa que las ciencias teoréticas, que consiste en argumentar de modo sumario y aproximado y que las conclusiones de sus argumentaciones poseen un carácter general y son válidas en su mayoría. Hasta aquí, el Estagirita no distingue la política, ciencia del bien de la ciudad, de la ética, ciencia del bien del individuo, puesto que considera la segunda una parte de la primera.

El texto que sigue procede de *Ética a Nicómaco*, Libro I, caps. 1-3, Madrid, Gredos, col. Biblioteca Básica Gredos, págs. 23-26.

1. [1094 a] Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las acti-

vidades. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas.

2. Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como arqueros que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades [1094 b] y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salva-

guardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.

3. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política. Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir solo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

|1095 a| Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para

los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

LA TAREA DEL FILÓSOFO POLÍTICO

En las páginas finales de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, tras la disertación sobre la ética propiamente dicha, o ciencia del bien del individuo, pasa a la ciencia política en sentido estricto, o ciencia del bien de la ciudad, y recuerda su intención práctica, que es lo que hace mejores y más felices a los ciudadanos. Dicha intención solo puede cumplirse a través de las leyes, por lo cual es una tarea para el buen legislador. A diferencia de cuanto ocurre en las otras ciencias, en política el legislador no aprende la ciencia de quienes la han practicado, es decir, de los políticos, sino de quienes escriben tratados sobre ella, que son los filósofos. Ahora bien, estos no deben hacer como los sofistas, que identifican la política con la retórica y se limitan a recopilar las leyes existentes, sino que deben decir qué es la política, cuáles son sus objetivos (la ciudad y la constitución), qué dicen sus antecesores, cuáles son las distintas constituciones, cómo se destruyen, cómo se conservan y cuál es la mejor. Así es como Aristóteles anuncia el contenido de la *Política*.

El texto que sigue procede de *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, Libro X, cap. 9, págs. 298-301.

Quizá, también, el que desea hacer a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos; porque no es propio de una persona cualquiera estar bien dispuesto hacia el primero con quien se tropieza, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe, como en la medicina y en las demás artes que emplean diligencia y prudencia. Ahora bien, ¿hemos de investigar ahora dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o, como en los otros casos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no hay semejanza entre la

política y las demás ciencias y facultades? Pues, en las otras, las mismas personas parecen impartir estas facultades y practicarlas, como los médicos y pintores, mientras que en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica, sino los gobernantes, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión; pues no vemos ni que escriban ni que hablen de tales materias [1181 a] (aunque, quizá, sería más noble que hacer discursos en tribunales o asambleas), ni que hayan hecho políticos a sus hijos o a alguno de sus amigos. Sin embargo, sería razonable hacerlo si pudieran, pues no podrían legar nada mejor a sus ciudades, ni habrían deliberadamente escogido para sí mismos o para sus seres más queridos otra cosa mejor que esta facultad. En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos con la familiaridad política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia. Así, los sofistas que profesan conocer la política, están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica, ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requiriera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. Pues, mientras los hombres de experiencia juzgan rectamente de las obras de su campo y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan, los hombres inexpertos deben contentarse con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en la pintura. Pero las leyes son como obras de la política. [1181 b] Por consiguiente, ¿cómo podría uno, a partir de ellas, hacerse legislador o juzgar cuáles son las mejores? Pues los médicos no se hacen, evidentemente, mediante los trabajos de medicina. Es verdad que hay quienes intentan decir no solo los tratamientos, sino cómo uno puede ser curado y cómo debe ser cuidado, distinguiendo las diferentes disposiciones naturales; pero todo esto parece ser de

utilidad a los que tienen experiencia e inútil a los que carecen de la ciencia médica. Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y qué género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales colecciones, sin hábito alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias.

Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar.

Empecemos, pues, a hablar de esto.

LA CIUDAD

La *Política* contiene una exposición de la ciencia política interpretada en sentido estricto, es decir, como ciencia del bien de la ciudad. En los dos primeros capítulos del Libro I, Aristóteles define la ciudad (*polis*) como «sociedad» (*koinonia*, aquí traducido por «comunidad») que incluye todas las demás, esto es, autosuficiente y perfecta. Para aclarar la noción de ciudad, propone descomponerla en partes y reconstruirla en una especie de historia ideal, que empieza con la familia, sociedad originaria, sigue con la aldea, o unión de varias familias, y llega hasta la ciudad, o unión de varias aldeas. Este pasaje contiene la famosa doctrina del carácter natural de la ciudad y la no menos famosa definición del hombre como «animal político (o social) por naturaleza».

El texto que sigue procede de *Política*, Libro I, caps. 1-2, Madrid, Gredos, col. Biblioteca Clásica Gredos, págs. 45-53.

1. [1252 a] Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad y comunidad cívica. Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a po-

cos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder, es rey; pero cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.

Pero esto no es verdad. Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues estos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico.

2. Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo. [1252 b] Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas:

justo es que los helenos manden sobre los bárbaros,[1]

entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

Así pues, de estas dos comunidades la primera es la casa, y Hesíodo dijo con razón en su poema:

Lo primero casa, mujer y buey de labranza.[2]

Pues el buey hace las veces de criado para los pobres. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa, a cuyos miembros Carondas llama «de la misma panera»,[3] y Epiménides de Creta «del mismo comedero».[4] Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea.

Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias a causa de su parentesco. Y eso es lo que dice Homero:

Cada uno es legislador de sus hijos y esposas,[5]

pues antiguamente vivían dispersos. Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen, así también asemejan a la suya la vida de los dioses.

1. Eurípides, *Iph. Aul.*, 1400.
2. Hesíodo, *Op.*, 405
3. Aristófanes, *Eq.*, 1296; *Plut.*, 806.
4. Sobre Epiménides, famoso legislador cretense, cf. *Constitución de los atenienses*, I.
5. Homero, *Odisea*, IX 114.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, un vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa. [1253 a] Además, aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor. De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera:

sin tribu, sin ley, sin hogar,[6]

porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede

6. Homero, *Ilíada*, IX 63.

decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta. Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades, de suerte que cuando estas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas.

Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.



LA FAMILIA

LA ESCLAVITUD

En el Libro I de la *Política* (caps. 3-7), Aristóteles aborda el tema de la familia entendida en sentido amplio: padres, hijos, esclavos y propiedades. Esta consta de tres relaciones: la relación entre marido y mujer, la relación entre padres e hijos y la relación entre amo y esclavos. El Estagirita trata de esta última en primer lugar, se opone a quienes consideran la esclavitud como algo obvio y también a quienes la consideran algo siempre innatural e intenta demostrar que, en algunos casos, puede ser natural. Además de la justificación puramente ideológica de su tesis, basada en la relación entre cuerpo y alma, Aristóteles comprende la verdadera razón de ser de la esclavitud: la necesidad de que alguien cubra las necesidades materiales de la familia en una sociedad donde aún no se conoce la máquina.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro I, caps. 3-7, págs. 53-64.

3. [1253 b] Una vez que está claro de qué partes consta la ciudad, es necesario hablar, en primer lugar, de la administración de la casa, pues toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. Ahora bien, como cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo debe ser cada una. Son, pues, la heril, la

conyugal (la unión del hombre y la mujer carece de nombre), y en tercer lugar la procreadora, que tampoco tiene un nombre específico. Sean así estas tres relaciones que hemos mencionado. Hay otra parte que a unos les parece que es idéntica a la administración doméstica y a otros la parte más importante de ella. Como sea, habrá que examinarlo. Me refiero a la llamada crematística. Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo, para que veamos lo relativo a ese servicio necesario, por si podemos llegar a tener un conocimiento mejor de esa relación del que ahora admitimos. Unos, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio. Otros, que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta.

4. Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien). Y lo mismo que en las artes determinadas es necesario disponer de los instrumentos apropiados si ha de llevarse a cabo la obra, así también en la administración doméstica. De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto, el timón es inanimado, y animado el vigía (pues en las artes el subordinado hace las veces de un instrumento). Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos. Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que *entraban por sí solos en la asamblea de los dioses*,[1] las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no ne-

1. Cita adaptada de Homero, *Ilíada*, XVIII 376.

cesitarían ayudantes ni los amos esclavos. [1254 a] Ahora bien, los llamados instrumentos lo son de producción, mas las posesiones son instrumentos de acción. En efecto, la lanzadera produce algo aparte de su empleo, pero el vestido y el lecho, solo su uso. Además, ya que la producción y la acción difieren específicamente, y ambas necesitan de instrumentos, necesariamente estos deben mantener la misma diferencia. La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es solo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella, y lo mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no solo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente.

Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto.

5. Después de esto hay que examinar si alguien es de tal índole por naturaleza o si no; si es mejor y justo para alguien ser esclavo o no, o bien si toda esclavitud es contra naturaleza. No es difícil examinarlo teóricamente con la razón y llegar a comprenderlo a partir de la experiencia. Mandar y obedecer no solo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. Y hay muchas formas de mandar y de obedecer, y siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores: por ejemplo, mejor sobre un hombre que sobre una bestia, porque la obra llevada a cabo con mejores elementos es mejor. Dondequiera que uno manda y otro obedece, hay una obra común. En efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza. De hecho, en los se-

res que no participan de vida existe cierta jerarquía, como la de la armonía. Pero esto sería quizá propio de una investigación alejada de la nuestra.

El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado. Pero hay que estudiar lo natural, con preferencia, en los seres conformes a su naturaleza y no en los corrompidos. Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y en alma, en el cual esto resulta evidente. [1254 b] Ya que en los malvados o de comportamiento malvado, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza.

Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.

También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres.

Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los

demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos. La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (ésta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz). Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas. Pues esto es claro, que si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que los inferiores merecerían ser esclavos. Y si esto es verdad respecto del cuerpo, mucho más justo será establecerlo respecto del alma. Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo. [1255 a] Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos el ser esclavos es conveniente y justo.

6. Pero no es difícil ver que los que afirman lo contrario tienen razón en cierto modo; pues se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores.

Sin embargo, muchos entendidos en leyes denuncian este derecho, como denunciarían por ilegalidad a un orador, en la idea de que el sometido por la fuerza sea esclavo y vasallo del que puede ejercer la violencia y es más fuerte en poder. Y unos piensan así; otros de aquella otra manera, incluso entre los sabios.

La causa de esta controversia y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando consigue medios, tiene también la máxima capacidad de obligar, y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es solo sobre la justicia. Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte. Porque, aparte de estos argu-

mentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar y dominar.

Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de justicia (puesto que la ley es algo justo), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que la causa de las guerras puede no ser justa, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud. De lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos, si por accidente son apresados y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna.

Y del mismo modo piensan acerca de la nobleza: ellos se consideran nobles no solo en su país, sino en todas partes, pero a los bárbaros solo en su país, como si, por un lado, hubiera una forma absoluta de nobleza y de libertad, y, por otro, otra no absoluta, así como dice Helena de Teodectes:

> Vástago de dos raíces divinas,
> ¿Quién se atrevería a llamarme sierva?[2]

Al expresarse así, solo por la virtud o la vileza distinguen al esclavo del libre, y a los nobles de los de bajo [1255 b] nacimiento; pues estiman que lo mismo que de los hombres nacen hombres, y de las bestias, bestias, así también de hombres buenos nacen buenos. Y eso intenta hacer la naturaleza muchas veces, pero no siempre puede.

Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza; también es evidente que en algunos casos tal condición está bien definida. De estos, para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar, y

2. Nauck, *TGF*[2], pág. 801, n. 3.

uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó, y por tanto, también dominar. Pero el practicarlo mal es perjudicial para ambos, ya que la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses. Y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso también hay un interés común y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza. Entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario.

7. Está claro, por estas razones, que no es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen; pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es sobre hombres libres e iguales. El amo no se llama así en virtud de una ciencia, sino por ser de tal condición, e igualmente el esclavo y el libre. No obstante, puede existir una ciencia del amo y otra del esclavo. La del esclavo sería como la que profesaba aquel de Siracusa. Allí, un individuo, a cambio de un sueldo, enseñaba a los esclavos los servicios domésticos corrientes. Puede añadirse también un aprendizaje de cosas tales como el arte culinario y las demás clases de servicios semejantes. Hay diversidad de trabajos; unos más honrosos, otros más necesarios, y, como dice el refrán, hay esclavos y esclavos, amos y amos.[3]

Todas las ciencias de este tipo, pues, son ciencias serviles. La ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos. Pues el amo no lo es por adquirir esclavos, sino por saber servirse de ellos. Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable: el amo debe solo saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer. Por eso todos los que tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía. La ciencia de adquirir esclavos —es decir,

3. Según el léxico *Suda*, se trata de un verso del *Pancraciasta* de Filemón.

la ciencia justa—es diferente de estas dos; es una especie de ciencia de la guerra o de la caza. En lo que respecta al amo y al esclavo quede, pues, definido de esta manera.

LA CREMATÍSTICA

Dado que la familia también forma parte de la propiedad, o de los bienes materiales necesarios para sustentarla, Aristóteles, en el Libro I de la *Política* (caps. 8-11), trata del arte de adquirir tales bienes, denominado «crematística» (de *chremata*, cosas o riquezas). El filósofo diferencia la crematística conforme a la naturaleza, que consiste en obtener la cantidad limitada de bienes necesarios para cubrir las necesidades, de la crematística contra natura (muy extendida), que consiste en acumular riquezas de un modo ilimitado. En la descripción de la segunda crematística incluye una serie de doctrinas, como la distinción entre valor de uso y valor de cambio y la definición de la moneda, teorías que retomará la economía entendida en el sentido moderno del término.

El texto que sigue procede de *Política, op. cit.,* Libro I, caps. 8-11, págs. 64-78.

8. [1256 a] Consideremos ahora, en su conjunto, según el método seguido, el tema de la propiedad y de la crematística, puesto que precisamente el esclavo era una parte de la propiedad. En primer lugar, uno podría preguntarse si la crematística es lo mismo que la economía, o una parte, o auxiliar de ella; y si es auxiliar, si lo es como la fabricación de lanzaderas respecto del arte textil o como la producción del bronce respecto de la escultura. Pues no prestan servicio de la misma manera, sino que una procura instrumentos, y otra, la materia. Llamo materia a la sustancia de que se hace una obra; por ejemplo, las lanas para el tejedor y el bronce para el escultor.

Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquella, la utilización. ¿Qué arte, sino la administración doméstica, se ocu-

pará del uso de las cosas de la casa? En cambio, es objeto de discusión si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie.

En efecto, si es propio de la crematística considerar de dónde sobrevendrán los recursos y la propiedad, y si la propiedad y la riqueza comprenden muchas partes, habrá que mirar primero si la agricultura es una parte de la crematística o algo de otro género, y, en general, el aprovisionamiento y adquisición de alimentos.

Por otro lado, hay muchas clases de alimentación; por eso son muchos los géneros de vida de los animales y de los hombres. Como no es posible vivir sin alimento, las diferencias de alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales. Así, de las fieras, unas viven en rebaño y otras dispersas, según conviene a su alimentación, por ser unas carnívoras, otras herbívoras y otras omnívoras. De tal modo la naturaleza ha distinguido sus modos de vida según la aptitud e inclinación de cada uno, porque no les agrada a todos naturalmente lo mismo, sino cosas distintas a unos y a otros. Incluso entre los mismos carnívoros y herbívoros los modos de vida de unos y otros son diferentes.

Igualmente sucede también entre los hombres. Difieren mucho, en efecto, sus vidas. Los más perezosos son pastores, ya que de los animales domésticos obtienen graciosamente la alimentación sin trabajo, aunque les es necesario trasladar los rebaños a causa de los pastos, y ellos se ven obligados a acompañarlos, como si cultivaran un campo viviente. Otros viven de la caza, y unos de una clase de caza y otros de otra distinta. Por ejemplo, unos de la piratería, otros de la pesca —los que viven junto a lagos, pantanos, ríos o el mar—, otros de la caza de aves o de animales salvajes. Pero la mayoría de los hombres vive de la tierra y de los productos cultivados.

Estos son, poco más o menos, los modos de vida de cuantos tienen una actividad productiva por sí misma, y no se procuran su alimento mediante el cambio y el comercio: [1256 b] el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza. Otros, combinando estos modos de vida, viven plácidamente, supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente. Por ejemplo, unos el pastoreo y a la

vez la piratería; otros, la agricultura y la caza. De igual manera, en los demás géneros de vida los hombres se comportan del mismo modo según les obliga la necesidad.

Tal capacidad adquisitiva ha sido dada evidentemente por la naturaleza a todos los animales, tanto desde el mismo momento de su nacimiento, como cuando han acabado su desarrollo. De hecho, desde el principio de la generación algunos animales producen junto con sus crías la cantidad de alimento suficiente, hasta que la prole pueda procurárselo por sí misma; por ejemplo, los vermíparos o los ovíparos. En cuanto a los vivíparos, tienen en sí mismos un alimento para las crías durante cierto tiempo, el producto natural llamado leche. De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza.

Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa. Y parece que la verdadera riqueza proviene de estos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada, como dice Solón en un verso:

> Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres.[4]

4. Solón, fragm. 1 Diehl, 71. La idea también se encuentra en Teognis, 595-596.

En efecto, existe aquí uno, como en las demás artes. Ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud. Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad.

9. Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman —y está justificado que así lo hagan— crematística, para el cual [1257 a] parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad. Muchos consideran que existe uno solo, y es el mismo que el ya mencionado a causa de su afinidad con él. Sin embargo, no es idéntico al dicho ni está lejos de él. Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica.

Acerca de este tomemos el comienzo desde el punto siguiente: cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre también con las demás posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario. De ahí que es evidente también que el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente.

En efecto, en la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más. Por ejemplo, dan o

reciben vino por trigo, y así cada cosa de las otras semejantes. Este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de este surgió lógicamente el otro. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda, ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios.

Por eso para los cambios convinieron entre sí en dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante. Al principio fue fijado simplemente en cuanto a su tamaño y peso; pero al final le imprimieron también una marca para evitar medirlos, pues la marca fue puesta como señal de su valor.

[1257 b] Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la otra forma de la crematística: el comercio de compra y venta. Al principio tal vez se dio de un modo sencillo, y luego ya se hizo, con la experiencia, más técnico, según dónde y cómo se hiciese el cambio para obtener máximo lucro. Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la moneda, y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos. Ciertamente, muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero, porque sobre esto versa la crematística y el comercio.

Sin embargo, otras veces hay la opinión de que el dinero es algo insignificante y completamente convencional, y nada por naturaleza, porque si los que lo usan cambian las normas convencionales, no vale nada ni es útil para nada de lo necesario, y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario. Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba.

Por eso buscan otra definición de la riqueza y de la crematística, y lo hacen con razón. En efecto, cosas distintas son la crematística y

la riqueza según la naturaleza: ésta es la administración de la casa; aquel otro arte del comercio, en cambio, es productivo en bienes, no en general, sino mediante el cambio de productos, y ella parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límites, la derivada de esta crematística. Como la medicina no tiene límites en restablecer la salud y cada una de las artes es ilimitada en su fin (pues quieren realizar este al máximo), pero no es ilimitada en lo pertinente a tal fin (pues el fin es un límite para todas), así también no se da en esta clase de crematística un límite en su fin; su fin es el tipo de riqueza definido y la adquisición de recursos. De la economía doméstica, en cambio, no de la crematística, hay un límite, porque su función no es ese tipo de riqueza. Así que, por un lado, parece evidente que necesariamente haya un límite de cualquier riqueza, pero en la realidad vemos que sucede lo contrario. Pues todos los que trafican aumentan sin límites su caudal.

La causa es la estrecha afinidad entre las dos crematísticas. Sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta atiende a otro fin, y el de aquella es el incremento. De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien. [1258 a] Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística.

Al residir el placer en el exceso, buscan el arte que les produzca ese placer excesivo. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, sirviéndose de todas sus facultades no de un modo natural. Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte

militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin.

Así pues, hemos tratado de la crematística no necesaria, sobre qué es y sobre cuál es la causa de su empleo. Y en cuanto a la necesaria se ha dicho que es diferente de aquella, que es naturalmente parte de la administración doméstica, relacionada con el alimento, no como aquella, ilimitada, sino con un límite preciso.

10. Queda clara, pues, la cuestión planteada al principio: si la crematística es cosa propia del administrador de una casa y del político o no; pero es necesario que exista para ambos la base de ésta. En efecto, como la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y se sirve de ellos, así también es necesario que suministre el alimento la naturaleza, la tierra o el mar o algún otro elemento. A partir de estos recursos corresponde al administrador ver cómo han de manejarse. Ya que no es propio del arte textil producir las lanas, sino servirse de ellas y conocer qué tipo es útil y adecuado y cuál malo e inadecuado.

También podría uno preguntarse por qué la crematística es una parte de la administración doméstica y la medicina no, aunque los miembros de la casa deben tener salud lo mismo que vida o cualquier otra cosa de las necesarias. Pero como en cierto sentido es propio del administrador de su casa y del gobernante mirar por la salud, y en otro no, sino propio del médico, así también, en cuanto a los recursos, hay casos que son propios del oficio del administrador; otros que no, sino de un arte auxiliar.

Pero, ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimento al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la que se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza.

Ahora bien, este arte, como hemos dicho, tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que este se inventó. Pues se hizo para el cambio; [1258 b] y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero. De ahí que haya recibido ese nombre,[5] pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios este es el más antinatural.

11. Una vez que hemos precisado suficientemente el tema desde el punto de vista teórico, es necesario exponerlo desde el práctico. En todas estas cuestiones la teoría se desarrolla libremente, pero la práctica se pliega a las necesidades.

En la crematística hay partes de utilidad concreta: a propósito del ganado, ser experto en qué razas son las más ventajosas y dónde y cómo; por ejemplo, cómo es la adquisición de caballos o de ganado vacuno o de ovejas, y lo mismo de los demás animales (pues hay que ser experto, comparando unos con otros, en cuáles son los más ventajosos y qué lugares les convienen, porque unos prosperan en unos terrenos y otros en otros); luego, del cultivo de la tierra, ya esté ésta desprovista de plantas, ya plantada, y de la apicultura, y de los demás animales acuáticos o volátiles, de los que pueden obtenerse beneficios.

Estas son partes y principios de la crematística propiamente dicha. De la basada en el cambio, la más importante es el comercio (y esta tiene tres partes: embarque, transporte y venta. Cada una de ellas difiere de las otras por ser una más segura y por proporcionar otra más ganancia). La segunda parte es la usura, y la tercera el trabajo asalariado. (En este está, por un lado, el de los oficios especiali-

5. *Tókos*, «hijo, interés», de la misma raíz que *tíktein*, «engendrar».

zados[6] y, por otro, el de los no especializados, cuya utilidad se reduce a la fuerza corporal.) Una tercera forma de crematística, intermedia entre ésta y la primera (ya que participa de la natural y de la de cambio), es la que se refiere a los productos de la tierra que, sin frutos, son útiles; por ejemplo, la explotación de los bosques y toda clase de minería. Esta comprende muchas clases, pues hay muchos tipos de metales extraídos de la tierra.

Sobre cada una de estas crematísticas se ha hablado ahora en general; el estudio minucioso por partes sería útil para las diversas actividades, pero sería pesado insistir en ello.

De estas actividades, las más técnicas son aquellas en las que hay un mínimo de azar; las más rudas son aquellas que dañan más el cuerpo, y las más innobles, las que menos necesitan de cualidades personales.

Puesto que algunos han escrito sobre estos temas, como Cares de Paros y Apolodoro de Lemnos [1259 a] sobre la labranza y las plantaciones, e igualmente otros autores sobre temas diferentes, cualquiera que esté interesado en ellos puede examinarlos en estas obras.

Además, también habría que reunir lo que se ha dicho esporádicamente de los medios con que algunos lograron enriquecerse, pues todas estas cosas son útiles para quienes estiman la crematística. Por ejemplo, lo que se le ocurrió a Tales de Mileto. Esto es una idea crematística que se atribuye a él por su fama de sabio, pero que es en realidad una aplicación de un principio general.

Como se le reprochaba por su pobreza lo inútil que era su amor a la sabiduría, cuentan que previendo, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas cuando todavía era invierno, entregó fianzas con el poco dinero que tenía para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos, alquilán-

6. Es *banausos* cualquier artista que trabaja con el fuego (*baunos*, «fogón»; cf. H. Frisk, *Grieschische Etymologische Wörterbuch*, Heidelberg, 1960, I, pág. 218). De ahí, el vocablo pasó a designar a todos los que desempeñan oficios especializados.

dolos por muy poco porque no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno, muchos los buscaban a la vez y apresuradamente, y él los realquiló en las condiciones que quiso, y, habiendo reunido mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no es eso por lo que se afanan.

Así se dice que de esta manera Tales dio pruebas de su sabiduría. Pero hay en ello, como hemos dicho, un principio general de crematística: asegurarse, siempre que uno pueda, el monopolio. Por eso también algunas ciudades recurren a este medio, cuando están en apuros de dinero, y establecen un monopolio de las mercancías.

En Sicilia, un hombre, con el dinero que se le había confiado en depósito, compró todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron los comerciantes de los mercados, era el único que lo vendía, sin hacer una subida excesiva del precio; pero, no obstante, sobre sus cincuenta talentos obtuvo cien. Cuando Dionisio se enteró de esto, dio órdenes de que se llevara el dinero, pero que no permaneciera más tiempo en Siracusa, por haber descubierto una fuente de recursos perjudicial a sus intereses. Sin embargo, la idea de Tales y ésta son la misma. Ambos se las ingeniaron para hacerse con el monopolio.

Es útil también para los políticos conocer estas cosas, pues muchas ciudades tienen necesidad de recursos financieros y de tales medios de procurárselos, como una casa, o más aún. Por eso algunos gobernantes dirigen su política solo hacia esas cosas.

MUJERES Y NIÑOS

Aristóteles dedica los últimos dos capítulos del Libro I de la *Política* a ilustrar brevemente cómo debe ser el gobierno de los cabezas de familia sobre su esposa y sus hijos. El gobierno sobre la mujer es de tipo «político», similar al gobierno de la ciudad, porque se ejerce entre iguales, aunque en este no se produce la alternancia típica del gobierno político, porque, según el Estagirita, el hombre está «más dotado para mandar» que la mujer. En cambio, el gobierno sobre los hijos es de tipo regio, porque se ejerce entre

desiguales. Por otra parte, Aristóteles se pregunta cuál es la virtud, o excelencia, o perfección, de los distintos componentes de la familia, y concluye que es distinta para cada uno. De este modo, establece que la virtud del esclavo es inferior a la del amo y similar a la virtud de los artesanos manuales.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro I, caps. 12-13, págs. 78-85.

12. Las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del amo, de la que antes se ha hablado; otra, la paterna; la tercera, la conyugal. Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, [1259 b] sino a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente. En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural—, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro. En la mayoría de los regímenes de ciudadanos, alternan los gobernantes y los gobernados (pues se pretende por su naturaleza que estén en pie de igualdad y no difieran en nada). Sin embargo, cuando uno manda y otro obedece, se busca establecer una diferencia en los atavíos, en los tratamientos y honores, como ya lo dijo Amasis en la anécdota sobre el lavapiés.[7]

La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera. En cambio, la autoridad sobre los hijos es regia. Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y por su mayor edad, lo cual es precisamente lo específico del poder real. Por eso Homero invocó con razón a Zeus al decir:

Padre de hombres y de Dioses,[8]

7. Heródoto, II 172.
8. Cf. Homero, *Ilíada*, I 544.

a él que es rey de todos ellos. Pues el rey debe diferenciarse por naturaleza, aunque sea igual por su raza. Eso precisamente le ocurre al más viejo respecto del más joven, y al padre respecto del hijo.

13. Así pues, está claro que el cuidado de la administración de la casa debe atender más a los hombres que a la posesión de cosas inanimadas, y a las virtudes de aquellos más que a la posesión de la llamada riqueza, y más a las de los libres que a las de los esclavos. En primer lugar, pues, uno podría preguntarse sobre los esclavos si existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles, más valiosa que estas, como la prudencia, la fortaleza, la justicia, y demás hábitos tales, o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales. Con ambas respuestas se plantea una dificultad. Pues si las tienen, ¿en qué se diferenciarían de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. Aproximadamente lo mismo se plantea también sobre la mujer y sobre el niño. ¿Tienen también sus virtudes propias? ¿La mujer debe ser prudente, valerosa y justa? ¿Y el niño, intemperante y también prudente, o no? Y en general hay que examinar esto respecto del que obedece por naturaleza y del que manda, y si su virtud es una misma o es otra diferente. Porque si ambos deben participar de la perfección humana,[9] ¿por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer? Y no es posible que la diferencia sea en el más y en el menos, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y no en el más y en el menos. Por otra parte, que uno deba participar y el otro no, parece extraño. Pues si el que manda no es prudente y justo, ¿cómo va a mandar bien? Si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? [1260 a] El que es intemperante y cobarde no hará nada de lo que debe. Es evidente, por consiguiente, que ambos necesaria-

9. καλοκἀγαθία, como perfección conjunta del cuerpo y el alma, es el ideal de la educación humanística griega; cf. H. I. Marrou, *Storia dell'educazione greca*, trad. it., Roma, 1950, págs. 72 ss. [Hay trad. cast.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985.]

mente deben participar de la virtud, pero hay diferencias en ella, como las hay también entre los que por naturaleza deben obedecer.

También esta idea nos ha guiado siempre al tratar del alma: en ésta existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino solo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. De modo que está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates.[10] Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes.

Esto es más claro aún si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí mismos los que dicen en términos generales que la virtud es la buena disposición del alma, o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias,[11] que los que las definen así. Por eso se ha de creer que lo que el poeta ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos:

10. Platón, *Menón*, 71-73 c.
11. Platón, *Menón*, 71 e-72.

El silencio es un adorno de la mujer[12]

pero eso no va al hombre. Puesto que el niño es imperfecto, es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su madurez y su guía. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo.

Hemos establecido que el esclavo era útil para los servicios necesarios,[13] de modo que es evidente que también necesita de poca virtud, es decir, de la precisa para no dejar de cumplir sus trabajos por intemperancia o por cobardía. Alguien podría preguntarse que, si lo dicho es verdad, entonces los artesanos necesitarán tener también virtud, ya que muchas veces por intemperancia dejan de hacer sus trabajos. ¿O es este un caso diferente? Pues mientras el esclavo participa de la vida de su amo, el artesano está más alejado, y solo le concierne la virtud en la misma medida que su servidumbre, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre [1260 b] limitada, mientras el uno es esclavo por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano. Es claro, así pues, que el señor debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, pero no porque la enseñanza de los trabajos sea propia del amo. Por eso no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos y dicen que solo hay que darles órdenes,[14] porque hay que reprender más a los esclavos que a los niños.

Sobre estos temas, quede definido de esta manera. En cuanto al marido y la esposa, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no lo está, y cómo hay que perseguir el bien y evitar el mal, es necesario exponerlo al hablar de las formas de gobierno. Porque como toda casa es una parte de la ciudad, y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es

12. Sófocles, *Áyax*, 293.
13. Cf. 1254 b 16-39.
14. Platón, *Leyes*, IV.

necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política.

De modo que como quedan precisadas estas cuestiones, y de las restantes hay que hablar en otro lugar, dejemos como terminados los razonamientos presentes, tomemos otro punto de partida y examinemos en primer lugar las opiniones de los que las han manifestado sobre la mejor forma de gobierno.

LA CRÍTICA A PLATÓN

LA CRÍTICA A LA COMUNIDAD DE MUJERES E HIJOS DE LA «REPÚBLICA»

En el Libro II de la *Política*, Aristóteles, siguiendo su práctica habitual, analiza las opiniones de sus predecesores respecto a la mejor constitución o régimen político, y se detiene sobre todo en la que describe Platón en la *República* y las *Leyes*. De la *República* (citada a través del personaje de Sócrates), analiza ante todo la famosa doctrina de la comunidad de hombres y mujeres y la somete a una dura crítica, acusándola de querer transformar la ciudad en una especie de gran familia, lo cual, según Aristóteles, va en contra de la naturaleza de la *polis*, que es una sociedad de iguales (mientras que la familia es una sociedad de desiguales) y es la unidad de una multitud (de familias), por lo cual no puede tener la misma unidad que es propia de la familia.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro II, caps. 1-4, págs. 87-95.

1. [1260 b] Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos, hay que examinar también las otras formas de gobierno, tanto las que usan algunas ciudades que tienen fama de tener buen gobierno, como otras propuestas por algunos teóricos y que parecen estar bien, para ver lo que tengan de recto y útil, y además para que el buscar algo distinto de ellas no parezca querer dárselas de sabio, sino que se vea que

aplicamos este método por esto: por no ser buenas las que actualmente existen.

En primer lugar, hay que establecer como punto de partida el que es el principio natural de esta investigación. Es necesario que todos los ciudadanos lo tengan en común todo o nada, o unas cosas sí y otras no. No tener nada en común es evidentemente imposible, pues el régimen de una ciudad es una especie de comunidad, y ante todo es necesario tener en común el lugar. El lugar de la [1261 a] ciudad, en efecto, es uno determinado, y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad. Pero la ciudad que va a estar bien administrada, ¿es mejor que tenga en común todo cuanto sea susceptible de ello, o es mejor que unas cosas sí y otras no? Porque es posible que los ciudadanos tengan en común los hijos, las mujeres y la propiedad, como en la *República* de Platón: allí Sócrates dice que deben ser comunes los hijos, las mujeres y las posesiones. Sobre todo, ¿es mejor la situación actual o la que resultase de la legislación descrita en la *República*?

2. Aparte de muchas otras dificultades que tiene el que las mujeres sean comunes para todos,[1] está también que la causa por la que Sócrates afirma la necesidad de establecer tal legislación no parece deducirse de sus razonamientos. Además, para el fin que él afirma debe tener la ciudad, es imposible según está formulado, y no está precisado cómo debe interpretarse. Me refiero a que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible. Esta es la hipótesis que acepta Sócrates. Sin embargo, es evidente que al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad.

Y no solo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hom-

1. Platón, *República*, V 457 c-d.

bres, sino que también difieren de modo específico. Una ciudad no resulta de individuos semejantes. Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad. La primera es útil por la cantidad, aunque haya identidad de clase (ya que el fin natural de la alianza es el auxilio); como un peso mayor hará inclinarse la balanza. En el mismo sentido diferirá la ciudad de la tribu, cuando su población no esté separada en aldeas, sino como los arcadios.

Pero los elementos de los que debe resultar una ciudad difieren específicamente. Por eso precisamente la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades, como ya se ha dicho en la *Ética*. Aún entre los libres e iguales es necesario que esto sea así, pues no es posible que todos gobiernen a la vez, sino por años o según algún otro orden o tiempo. Sucede entonces que de este modo todos llegan a gobernar, como si los zapateros y los carpinteros se alternaran, y no fueran siempre los mismos zapateros y carpinteros. Puesto que es mejor que sea así también en la comunidad política, es evidentemente preferible que gobiernen siempre los mismos, si es posible. Pero en los casos en que no es posible, por ser todos iguales por naturaleza, [1261 b] es justo también que —tanto si el mandar es un bien o un mal— todos participen de él. Esto se trata de imitar, al cederse los iguales por turno el poder y al considerarse como iguales fuera de su cargo. Unos gobiernan y otros son gobernados alternativamente, como si se transformaran en otros. Y del mismo modo entre los que mandan; unos ejercen unos cargos y otros, otros. Por lo tanto, de todo esto es claro que la ciudad no es tan unitaria por naturaleza, como algunos dicen, y que lo que llaman el mayor bien en las ciudades, las destruye. Sin embargo, el bien de cada cosa la salva.

Es también evidente según otro punto de vista que no es mejor buscar para la ciudad la unificación excesiva: la casa es más autosuficiente que el individuo, y la ciudad más que la casa; y se pretende que ya es una ciudad cuando sucede que es autosuficiente su comunidad numérica. Por tanto, si precisamente es preferible lo más autosuficiente, también hay que preferir lo menos a lo más unitario.

3. Pero ni aunque sea lo mejor esto: que la comunidad sea lo más unitaria posible, tampoco esto es evidentemente probado por el hecho de decir todos a la vez «mío» y «no mío». Esta es, según Sócrates, la señal de que la ciudad es perfectamente unitaria. La palabra «todos» tiene un doble sentido. Si se entiende en el de «cada uno», tal vez se estaría más cerca de lo que Sócrates quiere significar, pues cada uno llamará su hijo al mismo individuo, y su mujer a la misma; y sucedería de la misma manera con la hacienda y con cada una de las cosas. Pero, de hecho, no lo dirán en ese sentido los que tienen las mujeres y los hijos en común, sino que hablarán de «todos» y no de «cada uno en particular». E igualmente respecto de la hacienda: será de «todos», pero no de «cada uno» de ellos. Así pues, al decir «todos» está claro que hay un cierto equívoco. Los términos «todos», «ambos», «pares» e «impares», por su doble sentido, producen silogismos erísticos. Por eso, el que todos digan lo mismo está bien, pero no es posible y no conduce en absoluto a la concordia.

Además de eso, la propuesta tiene otro inconveniente: lo que es común a un número muy grande de personas obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan especialmente de las cosas propias, y menos de las comunes, o solo en la medida en que atañe a cada uno. En cuanto a los demás, más bien se despreocupan, en la idea de que otro se ocupa de ello, como ocurre en los servicios domésticos: muchos criados sirven en ocasiones peor que un número menor. Cada ciudadano tendrá mil hijos, y estos no como propios de cada uno, sino que cualquiera es por igual hijo de cualquiera |1262 a|; así que todos se despreocupan igualmente.

Además, dirá «mío» a tal hijo, feliz o desgraciado,[2] cada ciudadano, sea cual sea su número, refiriéndose de la misma manera a cada uno de los mil o cuantos tenga la ciudad: «mío» o «de Fulano»; y aún eso de manera insegura, pues no es claro a quién le aconteció nacerle un hijo o que siga vivo una vez nacido.

Entonces ¿es mejor que cada uno de los dos mil o diez mil ciu-

2. Cita casi literal de Platón, *República*, V 463 ss.

dadanos diga «mío» refiriéndose a lo mismo, o más bien que digan «mío» como en las ciudades actuales? En efecto, a una misma persona uno llama «su hijo», otro «su hermano», otro «su primo» o cualquier otro nombre de parentesco, según los lazos de sangre, intimidad o afinidad con él o con los suyos. Y además de estas relaciones, a otro lo puede llamar compañero de fratría o de tribu. Es ciertamente mejor ser primo verdadero que hijo de aquella manera.

Por otra parte, tampoco es posible evitar que algunos lleguen a conjeturar quiénes son sus hermanos, hijos, padres y madres. Por los parecidos que tienen los hijos con los padres, forzosamente obtendrán pruebas seguras. Esto es precisamente lo que sucede, según dicen algunos de los que han escrito sobre viajes al mundo: algunos habitantes de la Libia superior tienen en común las mujeres, y los hijos que nacen se reparten entre ellos según su parecido. Hay algunas mujeres y hembras de otros animales, como las yeguas y las vacas, que son naturalmente muy propensas a dar hijos semejantes a sus progenitores, como la yegua llamada Justa, en Fársalo.

4. Además, para los organizadores de esa comunidad no es fácil prevenir los inconvenientes tales como agravios, homicidios involuntarios o voluntarios, peleas y ultrajes, faltas que son algo mucho más impío contra los padres y madres y los que son parientes próximos que contra los extraños. Incluso es forzoso que ocurran con más frecuencia si no se conocen que si se conocen; además entre quienes se conocen pueden darse las expiaciones acostumbradas, y entre los otros no.

Es también absurdo que, habiendo establecido la comunidad de hijos, suprima solo la cohabitación de los amantes, y no prohíba el amor ni los demás tratos que, entre padres e hijos y entre hermanos, son el colmo de la indecencia, puesto que ya lo es el mismo hecho de su amor. Es también absurdo prohibir la unión entre ellos por la única causa de que el placer resultante es excesivamente violento, pues el que sea padre e hijo, o entre hermanos, no lo considera en nada importante.

Parece que la comunidad de mujeres e hijos es más útil [1262 b] para los labradores que para los guardianes. Pues será el afecto menor si son comunes los hijos y las esposas, y es necesario que sea así en los subordinados para que obedezcan y no tramen revoluciones. Pero en conjunto, tal ley va a producir necesariamente efectos contrarios a los que deben tener las leyes bien establecidas, y a la causa por la que Sócrates piensa que debe regular así sobre los hijos y las mujeres.

Creemos, pues, que la amistad es el más grande de los bienes en las ciudades (con ella se reducirían al mínimo las sediciones), y Sócrates alaba principalmente que la ciudad sea unitaria, lo cual parece ser y él lo dice, obra de la amistad, como también sabemos que en los discursos sobre el amor Aristófanes dice que los amantes por su fuerte amor desean unirse y ambos llegar a ser, de dos que eran, uno.[3] Pero en esta ciudad es forzoso que la amistad se diluya con una tal comunidad, en la que de ningún modo llame «mío» el hijo al padre o el padre al hijo. Pues como un poco de dulce mezclado con mucha agua resulta imperceptible en la mezcla, así sucede con el parentesco mutuo al que se refieren aquellos nombres, y, en un régimen semejante, en modo alguno será necesario que el padre se cuide de los hijos, ni el hijo de su padre, ni unos hermanos de otros. Hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan interés y afecto: la pertenencia y la estimación. Ninguna de estas dos puede existir en los sometidos a tal gobierno.

Por otra parte, eso de transferir los hijos de los labradores y de los artesanos a los guardianes, y los de estos a aquellos, implica mucha confusión sobre el modo de hacerlo; y es necesario que los que los entreguen y transfieran sepan qué niños entregan y a quiénes. Además, de los delitos antes dichos, como afrentas, pasiones amorosas y muertes, necesariamente ocurrirán más. Pues los guardianes entregados a los otros ciudadanos dejan de llamar hermanos, hijos, padres y madres a los demás, y también los que vivan entre los guardianes a los restantes ciudadanos, de modo que no evitarán cometer

3. Platón, *Banquete*, 191 ss.

alguna de tales acciones por causa del parentesco. Sobre la comunidad de mujeres e hijos quede precisado ya de este modo.

LA CRÍTICA A LA COMUNIDAD DE PROPIEDADES DE LA «REPÚBLICA»

Aristóteles analiza la doctrina de la comunidad de propiedades contenida en la *República* de Platón (Libro II, cap. 5), y observa que esta obtiene un resultado opuesto al que se propone, ya que, en vez de provocar mayor unidad interna en la ciudad, causa mayores conflictos, debido a la tendencia de cada individuo a desinteresarse por lo que es propiedad común. Con todo, Aristóteles no considera la propiedad privada un derecho absoluto, y propone una solución en la cual la riqueza, esto es, la tierra, sea en su mayor parte propiedad privada de los cabezas de familia (quienes hacen que esclavos y campesinos trabajen en ella), pero el uso sea común y cubra las necesidades de la familia y de la ciudad (por ejemplo, para organizar las sisitias o banquetes comunes). Hacia el final de este pasaje, Aristóteles también critica el sistema de gobierno que propone Platón, en el cual los gobernantes siempre son los mismos.

El texto que sigue procede de *Política, op. cit.*, Libro II, cap. 5, págs. 95-103.

5. En conexión con esto, hay que examinar el tema de la propiedad, cómo deben administrarla los que pretenden regirse con el mejor régimen: si la propiedad ha de ser común o no. Este tema podría examinarse incluso aparte de la legislación sobre las mujeres y los hijos. Quiero decir que, [1263 a] respecto de la propiedad, podemos preguntarnos —aunque los hijos y las mujeres no sean comunes, como sucede ahora en todas partes— si es mejor que la propiedad y el uso sean comunes; por ejemplo, que los campos sean de propiedad particular, pero que los frutos se pongan en común para su consumo (como hacen algunas tribus), o al contrario, que la tierra sea común y se la trabaje en común, pero que los frutos se repartan para sus necesidades particulares (se dice que algunos bárbaros también prac-

tican esta clase de comunidad), o que los campos y los frutos sean comunes.

Si los que cultivan la tierra no son sus dueños, la cuestión sería distinta y más fácil, pero si la trabajan para sí mismos, la cuestión sobre la propiedad puede presentar más dificultades; de hecho, al no ser iguales en los beneficios y en los trabajos, sino desiguales, es forzoso que surjan acusaciones contra los que disfrutan o reciben mucho y trabajan poco, por parte de los que reciben menos y trabajan más. En general, la convivencia y la comunidad en todas las cosas humanas es difícil, y especialmente en estas. Son un ejemplo evidente las asociaciones de compañeros de viaje: en la mayoría de los casos surgen diferencias por cosas cotidianas, y por menudencias chocan unos con otros. También solemos chocar sobre todo con los criados a quienes más tratamos para los servicios corrientes.

El tener en común la propiedad presenta estas y otras dificultades semejantes. El régimen actual, mejorado por buenas costumbres y por la implantación de leyes justas, puede ser superior en no poco. Pues tendrá lo bueno de ambos. Quiero decir con lo de «ambos»: el régimen de propiedad común y el de propiedad privada. Pues la propiedad debe ser en cierto modo común, pero en general privada. Los intereses, al estar divididos, no ocasionarán acusaciones recíprocas, y producirán más, al dedicarse cada uno a lo suyo. Pero, gracias a la virtud, se actuará para su uso según el proverbio: Las cosas de los amigos son comunes.[4] Incluso actualmente, en algunas ciudades está esbozado ese régimen como para probar que no es imposible, y especialmente en las ciudades bien administradas ya existe en ciertas cosas y podría existir en otras. Cada ciudadano, teniendo su propiedad privada, pone unos bienes al servicio de los amigos y se sirve de otros comunes. Así, en Lacedemonia, se utilizan los esclavos de unos y otros, por decirlo así, como si fueran propios, y también los caballos y los perros y los productos del campo si están necesitados en sus

4. Según parece, la frase se remonta a Pitágoras (Diógenes Laercio, VIII 10), aunque algunos estudiosos dudan del sentido de la comunidad de los pitagóricos.

viajes por el país. Es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad sea privada, pero para su utilización que se haga común. El modo de tal realización, eso es tarea propia del legislador. Además, desde el punto de vista del placer, es indecible cuánto importa considerar algo como propio. Pues no en vano cada uno se tiene [1263 b] amor a sí mismo, y ello es un sentimiento natural. Se censura con razón el egoísmo, pero esto no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo que se debe, como el caso del amor al dinero, ya que todos, por decirlo así, aman cada una de estas cosas. Por otro lado, el hacer favores y ayudar a los amigos, huéspedes o compañeros es la cosa más agradable, y esto solo se hace si la propiedad es privada. Estos placeres ciertamente no se dan si se hace la ciudad demasiado unitaria, y además se destruye evidentemente la práctica de dos virtudes: la continencia respecto de las mujeres (pues es una bella acción abstenerse de la mujer ajena por continencia) y la generosidad en el empleo de las propiedades, ya que nadie podrá mostrarse generoso ni realizar ninguna acción generosa, pues en el uso de los bienes se ejercita la generosidad.

Así pues, tal legislación podría parecer atractiva y filantrópica; el que oye hablar de ella la acoge contento creyendo que habrá una amistad admirable de todos para con todos,[5] especialmente cuando se critican los males actuales que existen en los regímenes, en la idea de que se han producido por no haber comunidad de bienes; me refiero a los procesos de unos contra otros por los contratos, juicios por falso testimonio, y adulaciones a los ricos. Pero nada de esto ocurre por la falta de comunismo, sino por la maldad de los hombres, puesto que vemos que los que tienen sus propiedades en común y participan de ellas discrepan mucho más que los que tienen los bienes separados; pero observamos que son pocos los que tienen litigios por los bienes de la comunidad, si los comparamos con los muchos litigios de los que poseen propiedades privadas.

5. Probablemente, Aristóteles se refiere a los predicadores cínicos, los cuales debieron de aceptar con entusiasmo ciertas páginas de Platón muy acordes a su ideología.

Además, es justo no hablar solo de cuántos males se suprimirían con la práctica comunista, sino también de cuántos bienes se verán privados. Se ve claro que la vida será totalmente imposible. Y la causa del error de Sócrates es necesario pensar que está en la incorrección de su hipótesis: la casa y la ciudad deben ser unitarias en cierto sentido, pero no totalmente. Progresando en esta tendencia, en efecto, puede dejar de ser ciudad, o podrá serlo, pero una ciudad que casi no lo es, una ciudad de rango inferior, como si se hiciese de la sinfonía una homofonía, o del ritmo un solo pie. Pero siendo una multiplicidad, como se ha dicho antes, hay que hacerla una y común mediante la educación. Y es absurdo que el que se dispone a introducir la educación y cree que mediante ella la ciudad llegará a ser digna, piense enderezarla con tales medios, y no con las costumbres, la filosofía y las leyes, de la misma manera que en Lacedemonia y en Creta el legislador [1264 a] estableció la comunidad de bienes en las comidas en común.[6]

No hay que desconocer tampoco que debe tenerse en cuenta el largo tiempo y los muchos años en que no habría pasado desapercibido, si tal solución fuera buena; casi todo está ya descubierto, pero algunas ideas no se han recogido, y otras, aunque se conocen, no se ponen en práctica. Pero, sobre todo, resultaría claro si uno pudiese ver realmente tal régimen organizado. Pues no se podrá hacer la ciudad sin dividir y separar a los ciudadanos, ya para las comidas en común, ya en fratrías y tribus. De modo que de lo legislado no resultará ninguna otra cosa excepto que los guardianes no cultiven la tierra. Lo cual intentan también ahora implantar los lacedemonios.

Por otra parte, tampoco ha dicho, ni es fácil de decir, cuál es la modalidad de régimen en conjunto para los que viven en comunidad. Aunque casi la totalidad de la ciudad está formada por la mul-

6. Una de las razones por las que se introdujeron las comidas en común, llamadas «sisitias», fue la voluntad de influir en los caracteres de sus participantes.

titud de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se ha definido nada: ni si las posesiones de los agricultores deben ser comunes, o cada uno las suyas, ni tampoco si sus mujeres e hijos han de ser privados o comunes. Porque si todas las cosas son comunes a todos de la misma manera, ¿en qué se diferenciarán estos de aquellos guardianes? ¿Qué ventaja tendrán los sometidos al mando de estos últimos? ¿Con qué pretexto se someterán al mando, a no ser que se les emplee algún procedimiento hábil, como el de los cretenses? Estos conceden a sus esclavos sus mismos derechos, y solo les prohíben los ejercicios físicos y la posesión de armas.

Pero si tales cosas son para los agricultores como en las demás ciudades, ¿cuál será el carácter de esa comunidad? Habrá necesariamente dos ciudades en una misma, y estas contrarias entre sí, pues de un lado, hace a los guardianes como defensores, y, de otro, a los agricultores, artesanos y demás ciudadanos.

Denuncias y procesos y cuantos otros males reconoce que existen en las ciudades, todos existirán también entre ellos. Aunque Sócrates dice[7] que no necesitarán muchas leyes, a causa de su educación, por ejemplo las relativas a la policía urbana, a los mercados y otras semejantes, sin embargo solo da educación a los guardianes. Además hace a los agricultores dueños de sus propiedades mediante el pago de un tributo; pero, como es lógico, serán más difíciles de manejar y estarán llenos de más pretensiones que en ciertas ciudades los hilotas, los siervos y los esclavos. Pero si estas cuestiones son igualmente necesarias o si no, hasta ahora no se ha definido nada, ni tampoco sobre cuestiones conexas: cuál será su gobierno, su educación y sus leyes. No es problema fácil de descubrir, ni tampoco de poca importancia, cuáles sean las clases subordinadas para conservar segura la comunidad de los guardianes.

[1264 b] Y si se establece la comunidad de mujeres y la propiedad privada, ¿quién administrará la casa, como los hombres los trabajos del campo? ¿Y si son comunes las propiedades y las mujeres de los

7. Platón, *República*, IV 425 c-d.

agricultores? Es absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa. Y es arriesgado establecer las magistraturas como lo hace Sócrates:[8] los gobernantes son siempre los mismos, y eso llega a ser causa de sediciones incluso entre los hombres que no poseen ningún relieve, y mucho más entre hombres impulsivos y belicosos. Que se ve obligado a que ejerzan las magistraturas, es evidente, pues el oro que procede del dios no está mezclado unas veces en las almas de unos y otras veces en las de otros, sino siempre en las de los mismos. Dice que en el mismo momento de su generación, el dios mezcla en unos oro, en otros plata, y bronce y hierro en los que han de ser artesanos y agricultores.

Además, aunque suprime la felicidad de los guardianes, afirma que el legislador debe hacer feliz a la ciudad entera. Pero es imposible que sea feliz toda, si la mayoría o no todas sus partes o algunos no poseen la felicidad. Pues el ser feliz no es lo mismo que ser par: esto puede existir en el todo, sin existir en ninguna de sus partes; en la felicidad es imposible. Por otra parte, si los guardianes no son felices, ¿qué otros lo son? Ciertamente, no existir en el todo, sin existir en ninguna de sus partes; los artesanos ni la muchedumbre de los obreros manuales. Así pues, el gobierno del que Sócrates ha hablado tiene estas dificultades y otras no menores.

LA CRÍTICA A LAS «LEYES»

Especialmente interesante es la crítica de Aristóteles a las *Leyes*, el último diálogo de Platón, en el que este renuncia a la ciudad ideal concebida en la *República* para describir la mejor constitución o régimen político posible. Aristóteles se siente muy próximo a la doctrina de las *Leyes*, si bien critica algunos aspectos, como el número excesivo de habitantes que prevé para la ciudad, la extensión de la propiedad y la falta de una limitación de los na-

8. *República*, III 412 ss.

cimientos. Aristóteles acerca el tipo de constitución que Platón propone en este diálogo a lo que él llama *politia* (o «república»), esto es, una constitución que es una mezcla de oligarquía y democracia, aunque critica a Platón y asegura que este la habría concebido como una mezcla de democracia y tiranía.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, cap. 6, págs. 103-110.

6. Y más o menos sucede lo mismo respecto a las *Leyes*, escritas más tarde; por eso es mejor también hacer un breve examen sobre el régimen en ellas propuesto. De hecho, en la *República*, Sócrates sobre pocas cosas ha dado precisiones completas: sobre cómo se debe establecer la comunidad de mujeres e hijos, la propiedad y la ordenación del régimen político. Divide, en efecto, la multitud de habitantes en dos partes: una la de los agricultores, y otra, la de los defensores, y de estos últimos saca una tercera, la que delibera y es soberana de la ciudad.[9] Sobre los agricultores y los artesanos, Sócrates no ha precisado en absoluto si participan de alguna magistratura o de ninguna, y si también ellos deben poseer armas y participar en la guerra o si no. Pero piensa que las mujeres deben participar en la guerra y compartir la misma educación que los guardianes. El resto de la obra está lleno de explicaciones ajenas al tema y acerca de la clase de educación que debe darse a los guardianes.

[1265 a] Las *Leyes*, en su mayor parte, son, justamente, leyes; poco se dice en ellas del régimen político, y aunque quiere hacerlo más adaptable a las ciudades actuales, poco a poco lo reconduce de nuevo a la otra *República*. Aparte de la comunidad de las mujeres y de la propiedad, en lo restante asigna las mismas disposiciones a ambos regímenes: la educación es la misma, y la vida libre de los trabajos necesarios, y acerca de las comidas en común igualmente, excepto que en las *Leyes* dice que deben existir comidas en común también

9. Son los filósofos; cf. Platón, *República*, III 412 d-e.

para las mujeres y que en una obra son mil los que poseen las armas, y en otra, cinco mil.

Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad, sutileza, novedad y perspicacia, pero sin duda es difícil que todo esté bien, y no debe pasarnos desapercibido que la cantidad que acabamos de indicar necesitará una región como Babilonia o alguna otra de extensión desmesurada, de la que puedan mantenerse cinco mil hombres ociosos, y junto a ellos otra multitud muchas veces mayor de sus mujeres y servidores. Las hipótesis deben ser a voluntad, pero no deben ser nada imposible.

Se dice que el legislador debe establecer las leyes mirando dos cosas: al territorio y a los hombres. Pero conviene añadir, además, los lugares vecinos, si la ciudad debe vivir una vida propia de una ciudad y no de un solitario. Pues en la guerra es necesario servirse de armas no solamente útiles en su propio territorio, sino también en los territorios de alrededor. Y aunque no se acepte este tipo de vida, ni para el individuo ni para la comunidad de la ciudad, no por ello debe ser menos temible para los enemigos, lo mismo si invaden el país como si se retiran.

Y en cuanto a la extensión de la propiedad, hay que ver si no es mejor fijarla de manera diferente y con más claridad. Pues dice[10] que debe ser suficiente como para vivir con moderación, que es como si se dijera para vivir bien. Esto es demasiado general; además es posible vivir con moderación pero miserablemente. Una definición mejor sería moderada y liberalmente. (Separadas ambas cosas, a la liberalidad seguirá el lujo, y a la moderación la estrechez.) Estas son las únicas actitudes deseables en el uso de los bienes; no es posible, por ejemplo, usarlos mansa o valientemente, pero sí moderada y liberalmente, de modo que estas son necesariamente las actitudes respecto a ellos.

Es absurdo también que, igualando las propiedades, no tome medidas sobre el número de ciudadanos, y deje la natalidad sin límite,

10. Platón, *Leyes*, V 737 d.

como si bastara para mantenerse el mismo número la infecundidad de una cierta cantidad [1265 b] de habitantes, puesto que parece que esto sucede en las ciudades actuales. Pero eso debe ser precisado con más exactitud en esa ciudad que en las actuales: ahora nadie está necesitado, porque los bienes se reparten entre toda la población, sea cual sea el número; pero entonces, al ser indivisible la propiedad, es forzoso que el exceso de población, sea más o menos cuantioso, no tenga nada. Se podría suponer que es necesario limitar la procreación más que la propiedad, de modo que no se engendren más de cierto número, y establecer este atendiendo a las eventualidades de que mueran algunos de los nacidos y a la infecundidad de otros. El dejar de lado esto, como ocurre en la mayoría de las ciudades, llega a ser forzosamente causa de pobreza para los ciudadanos, y la pobreza engendra sediciones y crímenes. Fidón de Corinto, uno de los más antiguos legisladores, creyó que las casas y el número de ciudadanos debían permanecer iguales, aunque al principio todos tenían lotes de tierra desiguales en extensión. Y en las *Leyes* ocurre lo contrario. Pero sobre estas cuestiones, de qué modo nos parece mejor, lo diremos después.

También se ha omitido en las *Leyes* en qué han de distinguirse los gobernantes y los gobernados. Pues dice solo que, como la relación de la urdimbre a la trama, hecha de distinta lana, así también debe ser la de los gobernantes con los gobernados. Puesto que permite que la hacienda entera aumente hasta quintuplicarse, ¿por qué no había de ser lo mismo con la tierra hasta un cierto límite?

También hay que examinar la división de las casas, por si no conviene a la administración doméstica, pues asignó a cada uno dos edificios, en lugares separados, y es difícil habitar dos casas.

El sistema, en su conjunto, no quiere ser ni una democracia ni una oligarquía, sino un término medio entre ambas, al que llaman «república», pues es el régimen de los que tienen armas pesadas.[11] Si establece este régimen como el más asequible a las demás ciudades,

11. En las *Leyes* (VI 753 b ss.), Platón divide a la población, formada por cuatro clases, en dos partes: los guerreros, a quienes eligen para ocupar cargos, y

quizá lo ha propuesto bien; pero si lo considera como el mejor después del de la *República* no lo ha hecho bien. Tal vez alguien podría alabar el de los lacedemonios o incluso algún otro más aristocrático. Algunos dicen que el mejor gobierno debe ser una mezcla de todos los regímenes, y por eso elogian el de los lacedemonios. Éstos dicen que es una mezcla de oligarquía, monarquía y democracia; la realeza, según ellos, es la monarquía, el gobierno de los ancianos la oligarquía, y que se gobiernan democráticamente bajo el de los éforos, ya que estos se eligen del pueblo. Según otros, el eforado es una tiranía, y el gobierno democrático está representado en las comidas en común y en el resto de la vida cotidiana.

[1266 a] En las *Leyes* se ha dicho[12] que es necesario que el régimen mejor se componga de democracia y de tiranía, las cuales o no pueden considerarse en absoluto como regímenes de gobierno, o como los peores de todos. Opinan mejor los que mezclan más; pues el régimen compuesto de más elementos es mejor.

En segundo lugar, ese régimen es evidente que no tiene ningún elemento monárquico, sino oligárquicos y democráticos, y tiende a inclinarse más hacia la oligarquía. Esto se ve claro por el modo de nombrar los magistrados. El hecho de que sean sorteados de entre los ya elegidos es común a muchos sistemas, pero el que sea obligatorio para los más ricos asistir a la asamblea, elegir a los magistrados o intervenir en cualquier otro asunto político, mientras los demás quedan exentos, eso es oligárquico, así como procurar que sean más numerosos los magistrados procedentes de las clases ricas, y que las magistraturas más altas estén desempeñadas por los mayores tributarios. Incluso la elección de los consejeros la hace oligárquica: todos toman parte en la elección obligatoriamente, cuando se trata de elegir entre los ciudadanos de la primera clase; luego otros

los campesinos y los artesanos. Evidentemente, son los primeros quienes dirigen el Estado.

12. Esta aserción de Aristóteles no se encuentra en las *Leyes*, aunque Platón expresa ideas similares en varias ocasiones.

tantos de la segunda, y después de la tercera. Pero el voto no es obligatorio para todos cuando se trata de los de tercera y cuarta clase, y en la elección de ciudadanos de la cuarta clase el voto solo es obligatorio para los de primera y segunda. Y después dice que debe elegirse un número igual de cada clase. Así que serán más y mejores los magistrados procedentes de los mayores tributarios, porque algunos de las clases populares, al no ser obligatorio, no votarán.

Así pues, que tal régimen no debe componerse de democracia y monarquía parece evidente por estas razones y por las que diremos después, cuando nos propongamos el examen de tal régimen. Además, tiene un riesgo elegir los magistrados entre ciudadanos ya elegidos, pues si algunos, aunque sean pocos, quieren ponerse de acuerdo, siempre se hará la elección según su voluntad. Esta es la manera en que se presenta el régimen propuesto en las *Leyes*.

LAS CONSTITUCIONES

EL CIUDADANO Y SU VIRTUD

En el Libro III de la *Política*, Aristóteles aborda el tema de la constitución o régimen político, objeto principal de la obra. Dado que la constitución establece quién forma parte de la ciudad, es decir, quién es ciudadano, antes de definir la constitución es necesario aclarar el concepto de ciudadano. En los caps. 1-5 del libro, Aristóteles da varias definiciones de ciudadano, y al final lo identifica con el que tiene la posibilidad de participar en la asamblea y los tribunales. Esta definición excluye, evidentemente, a esclavos, extranjeros, mujeres y muchachos. Por ello, el Estagirita se pregunta si la virtud, es decir, la perfección, del ciudadano coincide con la del hombre en general, y responde que solo es así en el caso de los gobernantes. Por tanto, quedan excluidos de la virtud del ciudadano los esclavos y los artesanos manuales, que no pueden ocupar cargos públicos, unos por falta de libertad y otros por falta de tiempo.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro III, caps. 1-5, págs. 151-168.

1. [1274 b] Para quien examina los regímenes políticos, qué es cada uno y cómo son sus cualidades, la primera cuestión a examinar, en general, sobre la ciudad es: ¿qué es la ciudad? Pues actualmente están divididas las opiniones; unos dicen que la ciudad ha realizado tal acción; otros, en cambio, dicen que no fue la ciudad, sino la oligarquía o el tirano. Vemos que toda la actividad del político y del legis-

lador se refiere a la ciudad. Y el régimen político es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad.

Puesto que la ciudad está compuesta de elementos, como cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es evidente que lo que primero debe estudiarse es al ciudadano. La ciudad, en efecto, |1275 a| es una cierta multitud de ciudadanos, de modo que hemos de examinar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también frecuentemente hay discusiones sobre el ciudadano y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, muchas veces no lo es en una oligarquía.

Dejemos de lado a los que de un modo excepcional reciben esa denominación, como los ciudadanos naturalizados. El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos[1] y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; estos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad). Es el caso de los niños aún no inscritos a causa de su edad y de los ancianos liberados de todo servicio; se deberá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación, a unos «imperfectos», a otros «excedentes por la edad» o cualquier otra semejante (no importa una que otra, pues está claro lo que se quiere decir).

Buscamos, pues, al ciudadano sin más y que por no tener ningún apelativo tal no necesita corrección alguna, puesto que también hay que plantearse y resolver tales dificultades a propósito de los privados de derechos de ciudadanía y de los desterrados.

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que

1. Los «metecos» eran extranjeros domiciliados.

por participar en las funciones judiciales y en el gobierno. De las magistraturas, unas son limitadas en su duración, de modo que algunas no pueden en absoluto ser desempeñadas por la misma persona dos veces, o solo después de determinados intervalos; otras, en cambio, pueden serlo sin limitación de tiempo, como las de juez y miembro de la asamblea. Tal vez podría alegarse que esos no son magistrados ni participan por ello del poder, pero es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen los poderes más altos. Pero no demos ninguna importancia a esto, pues es una cuestión de denominación, y no hay un término para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea, no se sabe cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguirla, magistratura indefinida. Entonces establecemos que los que participan de ella son ciudadanos. Tal es la definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los así llamados.

No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente —y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro el siguiente— o no tienen absolutamente nada en común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que los regímenes políticos difieren unos de otros específicamente, y que unos son posteriores y otros anteriores. |1275 b| Los defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. (En qué sentido decimos degenerados, quedará claro más adelante.) De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen. Por eso el ciudadano que hemos definido es sobre todo el de una democracia; puede ser el de otros regímenes, pero no necesariamente. En algunos, el pueblo no existe ni celebran regularmente una asamblea, sino las que se convocan expresamente, y los procesos se juzgan repartiéndolos entre los magistrados. Por ejemplo, en Lacedemonia los éforos juzgan los referentes a los contratos, los gerontes los de asesinato, e igualmente otros magistrados otros procesos. Del mismo modo ocurre en Cartago: algunas magistraturas juzgan todos los procesos.

Pero la definición del ciudadano admite una corrección; en los demás regímenes el magistrado indefinido no es miembro de la asamblea y juez, sino el que corresponde a una magistratura deter-

minada; pues a todos estos o a algunos de ellos se les ha confiado el poder de deliberar y juzgar sobre todas las materias o sobre algunas. Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía.

2. En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo dos, tres o más antepasados. Pero dada tal definición de orden cívico y conciso, algunos se preguntan cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos, quizá por no saberlo o por ironía, dijo: igual que son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, así también son lariseos los hechos por sus artesanos, pues hay algunos que fabrican lariseos. Sin embargo, la cosa es sencilla; si, conforme a la definición dada, participaban de la ciudadanía, eran ciudadanos, ya que no es posible aplicar lo de «hijo de ciudadano o ciudadana» a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

Quizá el tema presenta una dificultad mayor en el caso de cuantos participaron de la ciudadanía mediante una revolución; por ejemplo, los que hizo ciudadanos Clístenes en Atenas después de la expulsión de los tiranos. Introdujo en las tribus a muchos extranjeros y esclavos metecos. Pero la discusión respecto a estos no es quién es ciudadano, sino si lo es justa o injustamente. Aunque también uno podría preguntarse esto: ¿si alguien es ciudadano [1276 a] injustamente, no dejará de ser ciudadano, en la idea de que lo injusto equivale a lo falso? Pero, una vez que vemos que algunos gobiernan injustamente y de estos afirmamos que gobiernan, aunque no sea justamente, y el ciudadano ha sido definido por cierto ejercicio del poder (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que hay que llamar ciudadanos también a estos.

3. La cuestión de si son ciudadanos justa o injustamente está en relación con la discusión mencionada antes. Algunos, en efecto, se preguntan cuándo la ciudad ha actuado y cuándo no, por ejemplo, cuando una oligarquía o una tiranía se convierte en una democracia. Entonces hay algunos que quieren rescindir los contratos, bajo pretexto de que no los tomó la ciudad sino el tirano, y otras muchas obligaciones semejantes, en la idea de que algunos regímenes existen por la fuerza y no por ser convenientes a la comunidad. Y si algunos se gobiernan democráticamente según el mismo procedimiento, habrá que afirmar de igual modo que las acciones de tal régimen son acciones propias de la ciudad como las realizadas por la oligarquía y la tiranía. Este tema parece emparentado con esta dificultad: ¿cuándo y cómo hay que decir que la ciudad es la misma o que no es la misma sino otra diferente?

El examen más trivial de la dificultad es el que tiene en cuenta el lugar y los habitantes, pues es posible que el lugar y los habitantes estén separados, y que unos habiten en un lugar y otros en otro. Esta dificultad debe considerarse bastante sencilla (pues el que la palabra ciudad tenga varias acepciones hace fácil la cuestión). Igualmente en el caso de que la población habite el mismo lugar, podemos preguntarnos ¿cuándo debe considerarse que la ciudad es una? No será, ciertamente, por sus murallas, pues una sola muralla podría rodear el Peloponeso. Tal es quizá el caso de Babilonia y de toda población que tiene el perímetro más bien de una nación que de una ciudad. De Babilonia dicen que al tercer día de haber sido tomada, una parte de la ciudad no se había enterado. Pero el examen de esta dificultad será más oportuno en otra ocasión.

En cuanto al tamaño de la ciudad, el político no debe olvidar qué extensión conviene y si debe tener una sola raza o más. Y en el caso de que unos mismos habitantes pueblen el mismo lugar, hay que afirmar que la ciudad es la misma mientras sea el mismo el linaje de los que la habitan, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, como acostumbramos a decir que los ríos y las fuentes son los mismos, aunque su corriente surge y pasa continuamente, ¿o hay

que decir que los hombres son los mismos por esa razón, pero la ciudad es otra?

[1276 b] Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma, así como decimos de un coro que es diferente, unas veces cómico y otras veces trágico, aunque a menudo lo componen las mismas personas. Igualmente, decimos que toda otra comunidad es distinta cuando es distinto el tipo de su composición; por ejemplo, decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando el modo es dorio y cuando es frigio. Si esto es así, es evidente que se debe decir de una ciudad que es la misma atendiendo principalmente a su régimen, y es posible llamarla con un nombre distinto o el mismo ya sean los que la habitan los mismos hombres ya sean otros completamente distintos. En cuanto a si es justo cumplir o no los contratos cuando la ciudad cambia a otro régimen, es otra cuestión diferente.

4. A continuación de lo que acabamos de decir hay que examinar si debe considerarse la misma la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano, o no es la misma. Pero si esto debe ser objeto de investigación, hay que abordar primero mediante un bosquejo la del ciudadano. Así como el marino es un miembro de una comunidad, así también lo decimos del ciudadano. Aunque los marinos son desiguales en cuanto a su función (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otro tiene otra denominación semejante), es evidente que la definición más exacta de cada uno será propia de su función, pero al mismo tiempo una cierta definición común se adaptará a todos. La seguridad de la navegación es, en efecto, obra de todos ellos, pues a este fin aspira cada uno de los marinos. Igualmente ocurre con los ciudadanos; aunque sean desiguales, su tarea es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen. Por eso la virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen. Por tanto, si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciu-

dadano. En cambio afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta. Así que es claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno.

No obstante, se puede abordar el mismo tema de otro modo, planteando el problema desde el punto de vista del régimen mejor. En efecto, es imposible que la ciudad se componga enteramente de hombres buenos, pero cada uno debe realizar bien su propia actividad, y esto depende de la virtud. Por otra parte, puesto que es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, [1277 a] no podría ser una misma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien. La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no todos los ciudadanos de la ciudad perfecta son necesariamente hombres buenos. Además, la ciudad está compuesta de elementos distintos, como el ser vivo, por de pronto, de alma y cuerpo; y el alma, de razón y de apetito; y la casa, de marido y de mujer, y la propiedad, de amo y de esclavo. De igual modo, también la ciudad está compuesta de todos estos elementos, y, además, de otros de distintas clases. Por tanto, necesariamente no es única la virtud de todos los ciudadanos, como no lo es la del corifeo de los coreutas,[2] y la del simple coreuta. Por ello, de lo dicho resulta claro que, sencillamente, no es la misma virtud.

Pero, ¿será posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien? Decimos que el buen gobernante debe ser bueno y sensato, y que el político ha de ser sensato. Y algunos dicen incluso que la educación del gobernante debe ser distinta; así se ve que a los hijos de los reyes se les adiestra en la equitación y en la guerra; y Eurípides dice:

> Lejos de mí los refinamientos,
> sino lo que la ciudad requiere,[3]

queriendo decir que hay una educación propia del gobernante.

2. El corifeo era el director del coro; los coreutas, los miembros del coro.
3. Nauck, *TGF*[2], fragm. 16.

Si la virtud del buen gobernante y la del hombre de bien fuera la misma, como también el gobernado es ciudadano, no sería absolutamente la misma la del ciudadano y la del hombre de bien, aunque pueda serlo en el caso de algún ciudadano; porque no es la misma la virtud del gobernante y la del ciudadano. Quizá por eso dijo Jasón que tenía hambre cuando no era tirano, significando que no sabía ser un simple particular.

Por otra parte, se elogia el ser capaz de mandar y de obedecer, y la virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y de obedecer bien. Así pues, si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser igualmente laudables. Puesto que es de opinión común que el gobernante y el gobernado deben aprender cosas diferentes y no las mismas, y el ciudadano debe saber y participar de una y otra; de ahí se puede ver fácilmente la consecuencia.

Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar. Lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar las actividades del servicio. Decimos que hay varias clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, [1277 b] los que viven del trabajo de sus manos, entre los cuales está el obrero artesano. Por eso, en algunas ciudades antiguamente los artesanos no participaban de las magistraturas, hasta que llegó la democracia en su forma extrema.

Así pues, ni el hombre de bien, ni el político, ni el buen ciudadano deben aprender los trabajos de tales subordinados, a no ser ocasionalmente para su servicio enteramente personal. De lo contrario, dejaría de ser el uno amo y el otro esclavo. Pero existe un cierto mando según el cual se manda a los de la misma clase y a los libres. Ése decimos que es el mando político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser jefe de caballería habiendo servido en la misma, y general de infantería sirviendo a las órdenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía. Por

eso se dice y con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido.[4] La virtud de estos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y esa es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez.

Ambas cosas son propias del hombre de bien; y si la templanza y la justicia son de una forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que no puede ser una sola virtud del hombre de bien, por ejemplo su justicia, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará y obedecerá, como son distintas la templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer. (El hombre parecería cobarde si es valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera discreta como lo es el hombre bueno. Pues también es distinta la administración doméstica del hombre y la de la mujer; la función del primero es adquirir, la de ella guardar.)

La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa.

De estas consideraciones queda claro si la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano son la misma o distintas, y de qué manera son una misma y cómo son distintas.

5. Acerca del ciudadano queda aún uno de los problemas. Realmente, ¿es ciudadano solo el que puede participar del poder o también hay que considerar ciudadanos a los trabajadores manuales? Si han de considerarse ciudadanos incluso los que no participan de las magistraturas, no es posible que aquella virtud mencionada sea propia de todo ciudadano (pues el trabajador manual sería ciudadano). Y si ninguno de ellos es ciudadano, ¿en qué grupo debemos colocar a cada uno? No son, en efecto, metecos ni extranjeros. ¿O diremos

4. Lo dice Solón (Diógenes Laercio, I 69).

que de esa argumentación no resulta ningún absurdo? |1278 a| Pues tampoco los esclavos ni los libertos pertenecen a ninguna de las clases mencionadas. La verdad es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad, puesto que tampoco los niños son ciudadanos de la misma manera que los hombres, sino que estos lo son absolutamente, y aquellos, bajo condición, pues son ciudadanos, pero incompletos.

En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los trabajadores manuales eran esclavos o extranjeros, y por eso aún hoy lo son la mayoría. La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que este también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan esos trabajos necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo y son esclavos, otros los hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros. Un breve examen a partir de aquí mostrará claramente cuál es la situación de estos, pues lo que hemos dicho, una vez explicado, se hace evidente.

Puesto que hay varios regímenes políticos, es forzoso que haya también varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen habrán de ser ciudadanos el obrero manual y el jornalero, en otros será imposible. Por ejemplo, si es un régimen de los llamados aristocráticos, en el que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos; pues no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador o de jornalero. En las oligarquías el jornalero no puede ser ciudadano (ya que la participación en las magistraturas depende del pago de impuestos elevados), pero un trabajador manual sí puede serlo, porque la mayoría de los artesanos se enriquecen. En Tebas había una ley según la cual no podía participar del poder el que no llevara diez años retirado del comercio.

Pero en muchos regímenes la ley admite incluso a los extranjeros. En algunas democracias el hijo de una ciudadana es ciudadano, y en muchos países están en la misma situación los hijos ilegítimos.

Sin embargo, como hacen ciudadanos a tales personas solo por falta de ciudadanos legítimos (pues debido a la escasez de hombres se sirven de estas leyes), cuando la población aumenta los van poco a poco excluyendo, primero a los hijos de esclavo o esclava, luego a los de mujeres ciudadanas, y finalmente solo tienen por ciudadanos a los hijos de padre y madre ciudadanos.

De lo anterior está claro que hay varias clases de ciudadanos y que se llama principalmente ciudadano al que participa de los honores públicos; así también dijo Homero

como a un extranjero privado de honores,[5]

pues el que no participa de los honores es como un meteco. Y donde esto se hace de modo encubierto es con el fin de engañar al resto de la población.

Si se debe considerar distinta o la misma virtud [1278 b] la del hombre de bien y la del buen ciudadano, queda claro por lo dicho: en alguna ciudad uno y otro son el mismo y en otras no, y ese último no es cualquiera, sino el político y con autoridad o capaz de tenerla, por sí mismo o con la ayuda de otros, en la administración de los asuntos de la comunidad.

LOS SEIS TIPOS DE CONSTITUCIÓN EXISTENTES

En los caps. 6-7 del Libro III de la *Política*, Aristóteles define la constitución o régimen político como ordenación de los distintos cargos o «magistraturas» que existen en la ciudad, en particular del cargo supremo, que es el gobierno. Si este se halla en manos de la mayoría, del pueblo, la constitución es una democracia; si está en manos de unos, pocos, los oligarcas, es una oligarquía. Antes de incluir la distinción tradicional entre las consti-

5. Homero, *Ilíada*, IX 648; con estas palabras, Aquiles lamenta que Agamenón lo haya tratado de una forma tan miserable.

tuciones (que se remonta a Heródoto y que Platón retoma en el *Político*), Aristóteles recuerda su doctrina de las distintas formas de gobierno: despótico, regio y político, doctrina que le sirve para distinguir entre constituciones rectas, en las cuales se ejerce el gobierno en interés de todos, y constituciones desviadas, en las que se ejerce el gobierno únicamente en interés de los gobernantes (como ocurre en el gobierno despótico).

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro III, caps. 6-7, págs. 168-169.

6. Una vez definidos estos puntos, hay que examinar a continuación si se debe admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos. Un régimen político es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás.

Hay que establecer primero con qué fin está constituida la ciudad, y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la comunidad de vida. Se ha dicho en las primeras exposiciones, en las que se ha definido la administración doméstica y la autoridad del amo, que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.

Pero también es fácil distinguir las clases de autoridad de las que hablamos. De hecho, en los tratados exotéricos hemos dado a menudo precisiones de ellas.[6] La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y solo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo perece no puede subsistir la autoridad del amo.

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o se ejerce en interés de los gobernados o por algún bien común a ambas partes, pero esencialmente en interés de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, en la medicina y [1279 a] en la gimnasia, aunque accidentalmente sea en provecho de los que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea a veces también uno de los que la practican, así como el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto miran el bien de los dirigidos, pero cuando personalmente se convierten en uno de ellos, accidentalmente participan del beneficio. Pues entonces el uno se convierte en navegante, y el otro, aun siendo maestro de gimnasio, en uno de los que la ejercitan.

Por eso también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que estos ejerzan la autoridad por turno. En una época anterior, juzgaban digno cumplir un servicio público turnándose, como es natural, y que otro, a su vez, velara por su interés, como antes él, cuando gobernaba, miraba por el interés de aquel. Mas ahora, a causa de las ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si el poder procurase siempre la salud a los gobernantes en estado enfermizo. En esas circunstancias, sin duda perseguirían los cargos.

6. Probablemente, al hablar de «tratados exotéricos», Aristóteles alude al diálogo perdido *Sobre la justicia*.

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden solo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

7. Una vez hechas estas precisiones, hay que examinar a continuación cuántas en número y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues, definidas estas, resultarán claras las desviaciones.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, [1279 b] pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas.

Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del

monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

OLIGARQUÍA Y DEMOCRACIA

Tras exponer la clasificación tradicional de los tipos de constitución, Aristóteles, en los caps. 8 y 9 del Libro III de la *Política*, examina cada tipo, empezando por la oligarquía y la democracia, los sistemas más comunes en las ciudades griegas. El filósofo parte de una observación de carácter socioeconómico: como los ricos suelen ser pocos y los pobres son muchos, la verdadera diferencia entre oligarquía y democracia es que la primera es el gobierno de los ricos y la segunda, el gobierno de los pobres. Además, señala que la diferencia entre los tipos de constitución tiene que ver con la idea de justicia, esto es, de igualdad proporcional, de los gobernantes. En las democracias, donde el poder está en manos del pueblo, este considera que quienes son iguales en la libertad, es decir, todos los hombres libres, son iguales en todo. En cambio, en las oligarquías, donde el poder está en manos de los ricos, estos creen que quienes son desiguales en riquezas son desiguales en todo. Ninguna de estas dos formas es una constitución recta, pues ninguna se preocupa del bien común.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro III, caps. 8-9, págs. 172-178.

8. Es necesario hablar un poco más ampliamente de en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la materia tiene algunas dificultades, y es propio del que filosofa desde todos los puntos de vista y no solo tiene en cuenta el aspecto práctico no descuidar ni dejar de lado nada, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos.

La tiranía es, como se ha dicho, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política. Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia cuando son soberanos los que no poseen

gran cantidad de bienes, sino que son pobres. Una primera dificultad concierne a la definición. En efecto, si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad, y si, igualmente, en alguna parte ocurriera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes ejercieran la soberanía en el régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que hay democracia cuando la mayoría es soberana, y oligarquía cuando es soberano un número pequeño.

Por otro lado, si se combina la minoría con la riqueza, y el gran número con la pobreza para definir así los regímenes, y se llama oligarquía a aquel en que los ricos, que son pocos, tienen las magistraturas, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muchos en número, eso implica otra dificultad. Pues, ¿cómo llamaremos a los regímenes recién mencionados: aquel en que los ricos sean más numerosos y aquel en que los pobres sean menos, pero unos y otros sean dueños de sus respectivos gobiernos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados?

Este razonamiento parece hacer evidente que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es algo accidental, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque el hecho es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por ello sucede que las causas citadas no son el origen de esa diferencia). Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejercen el poder en virtud de la riqueza [1280 a] ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder.

9. Hay que comprender, primero, qué definiciones se dan de la oligarquía y de la democracia y en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan solo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia

suprema. Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de «para quiénes», y se juzga mal. La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias. De manera que, como la justicia lo es para algunos y la distribución debe hacerse del mismo modo para las cosas y para quienes son, como se ha dicho antes en la *Ética*, están de acuerdo sobre la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, sobre todo por lo que acabamos de decir, porque juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos, pero además porque unos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto pero creen hablar de la justicia absoluta. Los unos, en efecto, si son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales. Pero no dicen lo más importante: si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participan de la ciudad en la misma medida en que participan de la riqueza, de modo que el argumento de los oligárquicos parecería tener fuerza (pues no es justo que participe de las cien minas el que ha aportado una igual que el que ha dado todo el resto, ni de las minas primitivas ni de sus intereses). Pero no han formado una comunidad solo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección). Tampoco se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales y la ayuda mutua, pues entonces los tirrenos y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre sí, serían como ciudadanos de una única ciudad. Hay, en efecto, entre ellos convenios sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alianza. [1280 b] Pero ni tienen magistraturas comunes para estos asuntos, sino son distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros, ni de que ninguno de los sujetos a los

tratados sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino solo de que no se falte a la justicia en sus relaciones mutuas.

En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no solo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que solo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.

Que es de este modo, es evidente. En efecto, si alguien pudiera reunir los lugares en uno solo, de suerte que la ciudad de Mégara y la de Corinto fueran abarcadas por las mismas murallas, a pesar de eso no habría una sola ciudad. Tampoco la habría aunque se celebraran matrimonios entre unos y otros, si bien este es uno de los lazos de comunidad propios de las ciudades. Igualmente, tampoco si los habitantes vivieran separados, aunque no tanto que no fuera posible la comunidad, y tuvieran leyes para impedir que faltaran a la justicia en sus intercambios, y uno fuera carpintero, otro campesino, otro zapatero, y otros un oficio de tal tipo, y en número fuesen unos diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa que estas, tales como intercambios y alianzas militares, tampoco así habría una ciudad. ¿Cuál es la causa? Ciertamente, no por la dispersión de la comunidad. Pues incluso si se reunieran los miembros de una comunidad así (cada uno se sirviera de su propia casa como de una ciudad) y se prestaran ayuda mutuamente como si tuvieran una alianza defensiva solo contra los que los atacaran injustamente, ni siquiera así a quien investiga con rigor le parecería que hay una ciudad, si se relacionaban igualmente una vez reunidos que cuando estaban separados.

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comu-

nidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad |1281 a| es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena.

Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riqueza, pero son superados por aquellos en virtud. Que todos los que disputan sobre los regímenes políticos hablan solo de una parte de la justicia, queda claro a partir de lo que hemos dicho.

ARISTOCRACIA Y «POLITIA»

En el Libro IV de la *Política* continúa el análisis de las distintas formas de constitución iniciado en el Libro III. Incluyo los caps. 7-9 del Libro IV, que contienen la exposición de la aristocracia y la *politia* (o «república»). La primera es la forma recta del gobierno de unos pocos, en la cual gobiernan los ciudadanos que sobresalen por su virtud (como ocurre en Cartago y Esparta); la segunda es la forma recta del gobierno de la mayoría, forma que Aristóteles designa con el nombre común a todas las constituciones, *politeia* (en el texto que sigue el término se ha traducido por «república»), y que ahora define como una mezcla de oligarquía y democracia. La aristocracia y la *politia* son muy similares, ya que la aristocracia también es una mezcla de oligarquía y democracia, solo que tiende más a la oligarquía (es decir, es una oligarquía moderada), mientras que la *politia* tiende a la democracia (o sea, es una democracia moderada). Según Aristóteles, la mejor

mezcla es la que está en el centro, es decir —como veremos enseguida—, la «constitución media».

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro IV, caps. 7-9, págs. 238-246.

7. Además de la democracia y la oligarquía hay aún otros dos regímenes; uno de los cuales todos lo reconocen y se ha citado como una de las cuatro formas de gobierno (se habla de cuatro formas: monarquía, oligarquía, democracia, y en cuarto lugar, la llamada aristocracia); una quinta forma es a la que se le aplica el nombre común a todas ellas (pues se llama república), pero por no darse con frecuencia pasa inadvertida a los que intentan enumerar las formas de los regímenes y se ocupan solo de cuatro, como Platón en la *República*.[7]

[1293 b] Está bien llamar aristocracia al régimen que hemos descrito en los primeros libros (pues el régimen formado por los ciudadanos absolutamente mejores en virtud, y no buenos en relación a un supuesto determinado, es el único que puede llamarse con justicia aristocracia, pues en él solo la misma persona es en términos absolutos a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás regímenes los ciudadanos son buenos respecto a su propio régimen). Sin embargo, hay algunos regímenes que presentan diferencias con los oligárquicos (se les llama aristocracia) y con la llamada república; en ellos las magistraturas se eligen no solo por la riqueza, sino también por la virtud. Tal régimen difiere de los dos mencionados y se llama aristocrático; pues incluso en los regímenes que no se cuidan públicamente de la virtud hay sin embargo quienes son estimados y tenidos por hombres de bien. Así pues, donde el régimen tiene en cuenta la riqueza, la virtud y el pueblo, como en Cartago, ese sistema es aristocrático, y también lo es en aquellas ciudades en las que, como la de los lacedemonios, atiende solo a dos de esos factores, a la virtud y al pueblo, y es una mezcla de esos dos, de la democracia y de la virtud.

7. Platón, *República*, VIII 544 ss.

Por consiguiente, estas son, además de la primera que es el régimen mejor, las otras dos formas de aristocracia, y en tercer lugar, cuantas de la llamada república se inclinan más bien hacia la oligarquía.

8. Nos queda tratar de la llamada república, así como de la tiranía. Fijamos este orden, aunque la república no sea una desviación ni tampoco las aristocracias que acabamos de mencionar, porque en realidad todas son formas erróneas del régimen mejor, y en consecuencia se enumeran con las desviaciones, y esas son en rigor desviaciones de ellas, como dijimos al principio. Es razonable mencionar a la tiranía en último lugar, porque de todos los regímenes es el menos constitucional, y nuestra investigación trata de las constituciones. Queda explicado así por qué causa se ha fijado este orden. Ahora debemos considerar la república. Su naturaleza resulta más clara, definidas ya las características de la oligarquía y la democracia, pues la república es, por decirlo sencillamente, una mezcla de oligarquía y democracia. Pero se suele llamar repúblicas a las formas que se inclinan a la democracia, y aristocracias a las que se inclinan más bien a la oligarquía, porque la educación y la nobleza acompañan preferentemente a los más ricos. Además, los ricos parecen tener aquellos bienes por los que los delincuentes cometen injusticias; por eso se llama a los ricos hombres de bien y distinguidos. Y como la aristocracia tiende a atribuir la supremacía a los mejores ciudadanos, también se dice que las oligarquías están formadas principalmente por hombres de bien.

[1294 a] Parece del dominio de lo imposible que una ciudad, que no esté gobernada por los mejores, sino por los malos, esté bien ordenada, e igualmente que una ciudad mal ordenada esté gobernada por los mejores. Pero una buena legislación no es tener leyes bien establecidas y que no se las obedezca. Por tanto, debe entenderse que la buena legislación es, por una parte, obedecer a las leyes establecidas, y, por otra, que las leyes a las que se obedece sean buenas (pues también se puede obedecer a leyes malas). Y esa obediencia puede

darse en dos sentidos: o a las mejores posibles para ellos, o a las mejores en absoluto.

La aristocracia parece consistir sobre todo en la repartición de los honores de acuerdo con la virtud. La aristocracia, en efecto, se define por la virtud, la oligarquía por la riqueza, y la democracia por la libertad. Pero la opinión de la mayoría permanece en todos los regímenes; de hecho, en una oligarquía, en una aristocracia y en una democracia, la opinión de la mayor parte de los que participan del gobierno es lo que ejerce la soberanía. En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república: la mezcla alcanza solamente a ricos y a pobres, riqueza y libertad, pues en casi todos los pueblos los ricos parecen ocupar el lugar de los hombres de bien. Pero como son tres los elementos que se disputan la igualdad del sistema político —la libertad, la riqueza y la virtud— (porque el cuarto, que se llama nobleza, acompaña a esos dos, pues la nobleza es riqueza y virtud antiguas), es evidente que la mezcla de los dos elementos, de los ricos y los pobres, debe llamarse república, y la de los tres, aristocracia por encima de las demás excepto la verdadera y primera.

Así pues, se ha dicho que existen otras formas de gobierno además de la monarquía, la democracia y la oligarquía, y cuáles son, y en qué difieren unas de otras las aristocracias, y las repúblicas de la aristocracia, y es evidente que estas dos últimas formas no están lejos una de otra.

9. A continuación de lo expuesto, digamos de qué manera surge, junto a la democracia y la oligarquía, la llamada república y cómo se la debe establecer. Y al mismo tiempo estará claro por qué rasgos se definen la democracia y la oligarquía, pues hay que captar primero la distinción entre ellas, y luego, a partir de ellas, hay que hacer una síntesis tomando una característica de cada una.

Hay tres procedimientos de hacer esta síntesis y mezcla: o bien hay que tomar a la vez las disposiciones legislativas de una y otra, por ejemplo, acerca de la administración de la justicia: en las oligarquías fijan una multa a los ricos si no administran justicia, y los po-

bres no reciben ningún salario; en las democracias, los pobres reciben un salario y a los ricos no se les impone ninguna multa. Una solución común e intermedia entre ellas son ambas a la vez, y ello es propio de una república, [1294 b] pues es una mezcla de ambas.

Este es un modo común de combinación. Otro consiste en tomar el término medio de lo que ambas disponen. Por ejemplo, para participar en la asamblea, unos lo hacen sin ninguna renta o muy pequeña, y otros a partir de una renta elevada; el término común no es ni lo uno ni lo otro, sino la renta intermedia entre ambas.

El tercer modo es una combinación de las dos reglamentaciones, parte de la legislación oligárquica, y parte de la democrática. Por ejemplo, parece ser democrático que los cargos se den por sorteo, y oligárquico que se den por elección; democrático también que no se basen en la renta, y oligárquico que dependan de la renta. Por consiguiente, propio de la aristocracia y de la república es tomar un elemento de cada régimen: de la oligarquía que las magistraturas sean electivas, y de la democracia que no dependan de la renta.

Esta es, pues, la manera de hacer la mezcla. El criterio de que están bien mezcladas democracia y oligarquía es cuando el mismo régimen se puede llamar democracia y oligarquía. Es evidente que esto sucede por estar bien mezcladas. Ocurre esto también con el término medio, ya que en él se manifiesta cada uno de los extremos. Es precisamente lo que sucede con el régimen de los lacedemonios. Muchos intentan hablar de él como de una democracia, por tener su ordenación muchos elementos democráticos, por ejemplo, en primer lugar, lo referente a la educación de los niños; los de los ricos se crían igualmente que los de los pobres, y se educan de igual manera a como lo podrían hacer también los hijos de los pobres. E igualmente en la edad siguiente, y cuando se hacen hombres de la misma forma, no hay nada que distinga al rico del pobre. Así, en lo que respecta a la alimentación, es lo mismo para todos en las comidas públicas; también en cuanto al vestido, los ricos lo llevan tal cual podría procurarse cualquier pobre. Además, respecto a los dos cargos más importantes, uno lo elige el pueblo, y participa del otro: eligen a los

gerontes y participan del eforado. Otros lo llaman oligarquía porque tiene muchos elementos oligárquicos; por ejemplo, todas las magistraturas son electivas y ninguna se asigna por sorteo, y pocos tienen poder soberano de la pena de muerte y de destierro, y otros muchos rasgos semejantes.

En una república bien mezclada debe parecer que existen a la vez ambos regímenes y ninguno de ellos, y que se conserva por sí misma y no por ayuda del exterior; y por sí misma, no porque los que la deseen sean mayoría proveniente de fuera (pues esto podría ocurrir también en un régimen malo), sino porque ninguna de las partes de la ciudad en absoluto querría otro régimen.

Así pues, acabamos de decir ahora de qué manera hay que establecer una república, e igualmente también las llamadas aristocracias.

LA CONSTITUCIÓN MEDIA

El cap. 11 del Libro IV de la *Política* está dedicado a describir la llamada «constitución media» o «régimen de tipo medio», que no pertenece a ninguna de las seis categorías que forman parte de la clasificación tradicional. Según Aristóteles, dicha constitución es la mejor en condiciones normales, o, lo que es lo mismo, la mejor aplicable a la mayor parte de las ciudades. Se llama «media» no solo porque es un término medio perfecto entre democracia y oligarquía, que son las dos constituciones más comunes, sino también porque, en ella, el poder queda en manos de la clase media, de quienes no son muy ricos ni muy pobres. Para el Estagirita, pertenecen a dicha categoría los ciudadanos lo bastante ricos para poder adquirir armamento personal: los «hoplitas» (en griego, «armados»). Es la mejor constitución porque la clase media no es envidiosa, como los pobres, ni objeto de envidia, como los ricos, con lo cual puede garantizar mayor estabilidad a la ciudad. Según Aristóteles, solo ha convertido en realidad la constitución media un hombre, probablemente Terámenes (se refiere a la «constitución de los cinco mil» de Atenas, instaurada el 411 a.C.).

El texto que sigue procede de *Política, op. cit*, Libro IV, cap. 11, págs. 247-254.

11. ¿Cuál es la mejor constitución y cuál es el mejor género de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, si no se juzga por una virtud por encima del común de los ciudadanos, ni por una educación que exige una naturaleza y unos recursos favorables, ni por un sistema de gobierno hecho a su deseo, sino por un género de vida adecuado para que lo comparta la mayoría de los hombres y un sistema de gobierno del que puedan participar la mayoría de las ciudades? Pues los regímenes que se llaman aristocracias, de los que hemos hablado ahora mismo, o bien caen fuera del alcance de la mayoría de las ciudades, o bien son muy próximos de la llamada república, y por eso se debe hablar de ambas como de una sola.

La decisión sobre todas estas cuestiones depende de los mismos principios elementales. Pues si se ha dicho con razón de la *Ética* que la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud, y que la virtud es un término medio, necesariamente la vida media es la mejor, por estar el término medio al alcance de cada individuo. Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, [1295 b] pues el régimen es una cierta forma de vida de la ciudad.

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros. Así pues, puesto que se reconoce que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón. En cambio, lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo muy pobre, lo muy débil y lo muy despreciable, difícilmente sigue a la razón, pues aquellos se vuelven soberbios y más bien grandes malvados, y estos malhechores y sobre todo pequeños delincuentes, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad. Además las clases medias son las que menos rehuyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas perjudiciales para las ciudades.

Por otra parte, los que tienen en exceso bienes de fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes ni quieren ni saben obedecer (y esto les ocurre ya en el seno de la familia, siendo niños; a causa del lujo ni siquiera en la escuela tienen la costumbre de obedecer); en cambio los que tienen una necesidad excesiva de estas cosas son demasiado serviles. De modo que los unos no saben mandar, sino obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino ejercer el mando con una autoridad despótica. Por consiguiente, se forma una ciudad de esclavos y amos, y no de hombres libres, donde unos envidian y otros desprecian, lo cual dista muchísimo de la amistad y de la comunidad política, pues la comunidad implica amistad y los hombres no quieren compartir con los enemigos ni siquiera el camino. La ciudad debe estar construida lo más posible de elementos iguales y semejantes, y esto se da sobre todo en la clase media, de modo que una ciudad así es necesariamente la mejor gobernada, formada de los elementos que decimos que es la composición natural de la ciudad. Y en las ciudades estos ciudadanos especialmente son los que perduran, pues ni ellos codician, como los pobres, los bienes ajenos, ni otros codician lo suyo, como los pobres los de los ricos, y como no son objeto de conspiración, ni conspiran, pasan su vida libre de peligros. Por eso está bien lo que deseó Focílides:

> Muchas cosas son mejores para los de en medio; quiero en la ciudad ser de posición media.[8]

Es evidente, por tanto, que la comunidad política mejor es la constituida por la clase media, y que es posible que sean bien gobernadas esas ciudades en las que el elemento intermedio es numeroso y más fuerte que los otros dos, o si no, que cada uno de los otros, pues añadiéndose a un elemento produce el equilibrio e impide que se produzcan los excesos contrarios. Por eso es una suerte muy grande que los ciudadanos tengan una fortuna media y suficiente, [1296 a] por-

8. Fragm. 12 Diehl.

que donde unos poseen muchísimo y otros nada, o surge una democracia extrema o una oligarquía pura o una tiranía debido al exceso de una o de otra; de hecho, de la democracia más radical y de la oligarquía surge la tiranía, y mucho menos de los regímenes intermedios y de los próximos a ellos. La causa, después, al tratar de los cambios de los regímenes políticos, la diremos.

Es evidente que el régimen de tipo medio es el mejor, pues es el único libre de sediciones. Donde la clase media es numerosa es donde menos se producen sediciones y discordias entre los ciudadanos. Y las grandes ciudades están más libres de sediciones por la misma causa, porque la clase media es numerosa; en cambio, en las pequeñas es más fácil que todos los ciudadanos se dividan en dos clases, de modo que no quede nada en medio de ellas, y casi todos o son pobres o ricos. Las democracias son más firmes y más duraderas que las oligarquías gracias a sus clases medias (pues estas son más numerosas y participan más de los honores en las democracias que en las oligarquías), pero cuando, en ausencia de estas clases, los pobres se extienden demasiado en número, surge el fracaso y pronto desaparecen. Debe considerarse una prueba de esto el hecho de que los mejores legisladores sean ciudadanos de la clase media. Solón pertenecía a ella (lo manifiesta su poesía), y Licurgo (pues no fue rey), y Carondas, y, en general, la mayoría de los otros.

Es evidente también, a partir de estas consideraciones, que la mayor parte de los regímenes sean democráticos o bien oligárquicos, pues debido a que la clase media es con frecuencia poco numerosa en estas ciudades, cualquiera que sea el grupo que predomine —ya los que poseen la riqueza, ya el pueblo—, desplazando a la clase media, llevan por sí solos el gobierno, de modo que surge una democracia o una oligarquía. Además, como se producen disensiones y luchas entre el pueblo y los ricos, cualquiera que sea el que llegue a imponerse sobre los contrarios no establece un régimen común ni igual para todos, sino que considera como premio de su victoria la preeminencia en el gobierno, y unos crean una democracia y otros una oligarquía. Aún más, los que tuvieron la hegemonía en la Hélade, miran-

do a la forma de gobierno que existía entre ellos, establecieron en las ciudades, unos, democracias, y otros, oligarquías, sin tener en cuenta el interés de esas ciudades, sino el suyo propio. De modo que, por estas causas, el régimen intermedio o nunca ha llegado a existir, o pocas veces y en pocas ciudades. Un solo hombre de los que en tiempos anteriores tuvieron la hegemonía fue inducido a implantar ese régimen,[9] pero ya en las ciudades está establecida la costumbre de no desear la igualdad, [1296 b] sino de pretender mandar o someterse si son vencidos.

A partir de esto, resulta evidente cuál es el régimen mejor y por qué causa. En cuanto a los demás regímenes, puesto que afirmamos que existen varias democracias y varias oligarquías, no es difícil ver cuál ha de considerarse el primero o el segundo y así el que sigue por ser mejor o inferior, una vez definido el mejor. Necesariamente siempre debe ser mejor el más próximo a este y peor el que está más alejado del término medio, a no ser que se juzgue respecto a ciertas condiciones. Y digo lo de con referencia a ciertas condiciones, porque con frecuencia, aunque sea preferible un régimen, nada impide que para algunos les convenga más otro régimen.

9. Se ha discutido mucho para determinar quién es el «hombre» que quiso dar a Grecia este «régimen intermedio» o constitución media. Según Newman (I 470-471), es Terámenes, cuya figura y obra es suficientemente conocida (cf. G. De Sanctis, *Storia greca*, II, págs. 370 ss.).

LOS CAMBIOS DE CONSTITUCIÓN

Los Libros V y VI de la *Política* están dedicados a los cambios de constitución o régimen; en ellos se analizan las causas por las que las constituciones caen o se conservan y se indican los medios para cambiarlas o conservarlas. En los dos primeros capítulos del Libro V, Aristóteles indica las causas de los cambios. La principal es el hecho de que la idea de justicia o igualdad proporcional de los gobernantes no coincide con el parecer de la mayoría de ciudadanos. Esta causa forma parte de las disposiciones de quienes se rebelan, pero también deben considerarse los fines por los cuales se rebelan, que son el ánimo de lucro y de honores. Por último, deben considerarse los orígenes, los hechos de los que parten esos cambios, que pueden ser muchos y muy variados (crecimiento desproporcionado de algunas partes, fraudes electorales, etc.).

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro V, caps. 1-2, págs. 279-286.

1. [1301 a] De los demás temas que nos habíamos propuesto, ya se ha hablado de casi todo. Pero por qué causa, cuántas y de qué clase cambian los regímenes, cuáles son los tipos de destrucción de cada régimen y de qué regímenes se pasa principalmente a cuáles, y además, qué medios hay de salvación de los regímenes, tanto en general como de cada uno en particular, y por medio de cuáles se podría salvaguardar mejor cada uno de ellos, eso hay que examinarlo a continuación de lo ya tratado.

En primer lugar, se debe establecer el principio de que muchos son los regímenes existentes y si bien todos están de acuerdo en la jus-

ticia y la igualdad proporcional, no las alcanzan, como ya se ha dicho anteriormente. La democracia surgió de creer que los que son iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto. Y la oligarquía de suponer que los que son desiguales en un solo punto son desiguales en todo: por ser desiguales en bienes suponen que son desiguales absolutamente. En consecuencia, unos considerándose iguales exigen participar en todo en igualdad; y otros, considerándose desiguales, pretenden tener más, pues el «más» en este aspecto es una desigualdad. Así pues, todos tienen cierta justicia, pero desde el punto de vista absoluto están en el error. Y por esta razón, cuando unos u otros no participan del poder según la concepción que cada uno tiene, se sublevan. Y de entre todos, podrían rebelarse con más justicia, aunque son los que menos lo hacen, los que se distinguen en virtud, [1301 b] pues es muy razonable que sean los únicos absolutamente desiguales.

Hay algunos que sobresaliendo en linaje no se consideran merecedores de un trato de igualdad a causa de esta desigualdad, y se considera son nobles aquellos cuyos antepasados tuvieron virtud y riqueza.

Estos son, por así decir, los principios y fuentes de las sediciones, la causa por la que se sublevan. (Por eso los cambios se producen de dos maneras: unas veces conciernen al régimen; lo hacen para implantar otro en lugar del establecido; por ejemplo, de la democracia se pasa a la oligarquía o de la oligarquía a la democracia, o de estas a la república y la aristocracia o viceversa; otras veces no conciernen al régimen establecido, sino que prefieren la misma situación, por ejemplo, la oligarquía o la monarquía, pero quieren que sea administrado por ellos. Además, puede ser por una cuestión de más o de menos, por ejemplo, para que la oligarquía existente sea más oligárquica o menos, o la democracia existente sea más democrática o menos, y lo mismo en relación con los demás regímenes, para que se tensen o se relajen. Otras veces es para cambiar alguna parte del régimen, por ejemplo, establecer o suprimir alguna magistratura, como en Lacedemonia, según dicen algunos, Lisandro intentó abolir la realeza y el rey Pausanias, el eforado; también en Epidamno cambió parcialmente el régimen, y en lugar de los jefes de tribu crearon un

Consejo; pero todavía es obligatorio para los magistrados que acceden al poder acudir a la Heliea cuando se somete a votación alguna magistratura, y también es oligárquico que exista un solo magistrado supremo en este régimen.)

En todas partes, pues, la sublevación tiene por causa la desigualdad, pero no si los desiguales tienen una parte proporcional (pues la monarquía hereditaria es desigual, si existe entre iguales), pues en general se sublevan intentando buscar la igualdad.

Pero la igualdad es de dos clases: la igualdad numérica e igualdad según el mérito. Entiendo por numérica lo que es idéntico o igual en cantidad o tamaño, y según el mérito lo que es igual en proporción. Por ejemplo, numéricamente, tres excede a dos y dos a uno en igual cantidad, y proporcionalmente cuatro sobre dos es igual que dos sobre uno, pues igual fracción es dos de cuatro y dos de uno, en ambos casos es la mitad. Y aunque todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según el mérito, disienten, como se dijo antes, los unos porque, si son iguales en un aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros porque, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todo.

Por eso también existen principalmente dos regímenes: la democracia y la oligarquía, porque nobleza y virtud se encuentran en pocos, pero los atributos de estos |1302 a| dos en más. En efecto, nobles y buenos en ninguna parte existen cien, pero ricos hay en muchos lugares. Que un régimen se organice absoluta y totalmente en una sola clase de igualdad es malo, y es evidente por los hechos, pues ninguno de tales regímenes es duradero. La causa de esto es porque a partir de un principio inicial erróneo es imposible no ir a dar al final a algún mal; por eso se debe hacer uso unas veces de la igualdad numérica, y otras de la igualdad según el mérito. Sin embargo, la democracia es más segura y menos sujeta a cambios que la oligarquía. Pues en las oligarquías se producen dos clases de sublevaciones: la de los oligarcas entre sí y la de los oligarcas contra el pueblo. En cambio, en las democracias solo la del pueblo contra la oligarquía, pero la del pueblo contra sí mismo, alguna digna de mención,

no se produce. Además, la república de la clase media está más cerca de la democracia que de la oligarquía, y es ese precisamente el más seguro de tales regímenes.

2. Puesto que estamos examinando de qué circunstancias se originan las revueltas y los cambios en los regímenes políticos, debemos comprender primero, de una manera general, sus principios y causas. Son, por así decir, en número de tres aproximadamente, y debemos definir cada uno primero esquemáticamente. Hay que determinar con qué estado de ánimo se sublevan y por qué causa, y en tercer lugar cuáles son los orígenes de las agitaciones civiles y de las disensiones entre ciudadanos.

Así pues, se debe considerar como causa más general de su disposición de ánimo al cambio, aquella de la que ya hemos hablado. Los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que, siendo iguales, tienen menos que los que tienen más, y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía, si suponen que, siendo desiguales, no tienen más sino igual o menos (a esto puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente). De hecho, si son inferiores, se sublevan para ser iguales, y si son iguales, para ser superiores. Queda dicho, pues, en qué estado de ánimo se sublevan.

Las causas por las que se sublevan son el lucro, el honor y lo contrario de esto. También por escapar a la deshonra y al castigo, ya de ellos mismos o de sus amigos, se sublevan en las ciudades.

Las causas y principios de estos movimientos, de donde nace el citado estado de ánimo, en los sublevados, y los objetivos que hemos señalado, son en un sentido siete y en otro más. Dos de ellos son los mismos que los mencionados, pero no de la misma manera, pues por el lucro y el honor los hombres se incitan unos contra otros, pero no para adquirirlos para sí mismos, como se ha dicho antes, [1302 b] sino porque ven que otros los aventajan en poseer más, unos justamente y otros injustamente. Además, por la soberbia, por el miedo, por la supremacía, por el desprecio, por el crecimiento desproporcionado. Y otra clase de causas son la intriga, la negligencia, las nimiedades y la disparidad.

LA CIUDAD FELIZ

LA MEJOR VIDA PARA EL INDIVIDUO Y PARA LA CIUDAD

En el Libro VII de la *Política*, Aristóteles llega al fin último de toda su obra, que es indicar cuál es la mejor constitución o régimen. Con esta expresión, él se refiere a la más deseable, la constitución conforme a los votos, aplicable solo en condiciones óptimas. No es utópica, ya que puede convertirse en realidad, pero aún no existe porque requiere condiciones especiales desde el punto de vista material y también formal. En los tres primeros capítulos del libro, Aristóteles establece cuál es la mejor vida para el individuo y la ciudad a la vez. Rechaza la tesis según la cual la mejor vida coincide con la actividad filosófica, y también la tesis según la cual coincide con la actividad política, tras lo cual identifica la mejor vida con una vida activa, compuesta por actividad política y actividades intelectuales.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro VII, caps. 1-3, págs. 399-409.

1. [1323 a] Sobre el régimen mejor, el que se proponga hacer una investigación adecuada, es necesario que determine primero cuál es la vida más preferible, pues si esto está oscuro, también está oscuro, forzosamente, el régimen mejor, ya que es normal que a los mejor gobernados dadas las circunstancias les vaya lo mejor posible, si no sucede algo ilógico. Por eso es preciso, primero, ponernos de acuerdo sobre cuál es la vida más preferible, por así decir, para todos, y después de esto, sobre si es la misma para la comunidad y para el individuo tomado aisladamente, o si es diferente. Considerando, pues,

que hemos hablado suficientemente en los *Tratados exotéricos*[1] sobre la vida mejor, nos serviremos ahora de ellos.

Pues, en verdad, nadie podría discutir aquella división de los bienes según la cual los reparte en tres grupos: los externos, los del cuerpo y los del alma, y todos ellos deben tenerlos los hombres felices. Pues nadie podría llamar feliz al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia, sino que teme a las moscas que vuelan junto a él, y no se abstiene de las peores acciones, si le acucia el deseo de comer o de beber, sino que sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y semejantemente también, en lo que concierne a las cualidades de la mente, es tan insensato y falso como un niño o un loco.

Pero si casi todos estarían de acuerdo en estas cosas dichas, difieren en cambio cuando se trata de la cantidad y de la superioridad relativa; de la virtud, en efecto, creen que basta tener el grado que sea; en cambio, de riqueza, de bienes materiales, de poder, de gloria y de todas las cosas de este tipo buscan una superabundancia infinita. Nosotros, en cambio, les diremos que es fácil sobre este punto llegar a la convicción recurriendo a los hechos, puesto que vemos que no se adquieren y se conservan las virtudes por medio de los bienes exteriores, sino estos por medio de aquellas, y que la vida feliz, [1323 b] ya consista para el hombre en el placer, en la virtud o en ambas cosas, corresponde a quienes están adornados con los dones del carácter y de la inteligencia en grado sumo, aunque estén moderadamente favorecidos en la posesión de bienes exteriores, más que a los que poseen estos bienes por encima de lo necesario, pero están faltos de aquellos.

También es fácil de comprender, si lo examinamos racionalmente. En efecto, los bienes exteriores tienen un límite, como cualquier instrumento (todo lo que es útil sirve para una cosa determina-

1. Varios críticos, como Jaeger (*Aristóteles*, trad. it. cit., pág. 372), suponen que se trata de una alusión al *Protréptico*, una de las obras más sugestivas de la primera etapa de Aristóteles.

da); y su exceso, necesariamente, o perjudica, o no sirve de nada a los que los poseen; en cambio, cada uno de los bienes relativos al alma, cuanto más abundan, más útiles son, si hemos de atribuirles no solo la belleza, sino también la utilidad.

En general, es evidente —diremos— que el estado mejor de cada cosa en relación con las demás, respecto a su superioridad, está a la misma distancia existente entre las cosas de las que afirmamos que son estados. De modo que si precisamente el alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo, tanto en absoluto como para nosotros, es necesario también que el mejor estado de cada una de estas realidades esté en una relación análoga. Además, por causa del alma estas cosas son naturalmente preferibles y deben elegirlas todas las personas sensatas, y no el alma por causa de ellas. Así pues, convengamos en que a cada individuo corresponde tanto de felicidad cuanto tenga de virtud, de prudencia, y actúa de acuerdo con ellas. Poniendo por testigo a la divinidad, que es feliz y dichosa, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí misma y por tener una determinada naturaleza, ya que también la buena suerte es distinta necesariamente de la felicidad por esta razón, pues la causa de los bienes exteriores al alma es lo fortuito y el azar, mientras que nadie es justo ni prudente por suerte ni mediante la suerte. Se sigue de ello, acudiendo a los mismos argumentos, que la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera; pero es imposible que le salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia.

La belleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma capacidad y la misma forma que las virtudes por cuya participación se llama al hombre justo, prudente y moderado.

Pero queden en este preámbulo estas cuestiones, ya que ni es posible dejar de tocarlas ni se pueden recorrer detenidamente todos los argumentos que les son propios, pues esto es tarea de otro estudio; pero ahora quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada [1324 a] de recursos suficientes

como para poder participar en las acciones virtuosas. Y en cuanto a los que ponen objeciones, dejándolos a un lado en la presente investigación, nos ocuparemos de ellos más adelante, si a alguno no le convence lo que hemos dicho.

2. Nos falta por decir si hay que afirmar que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o no es la misma. También esto es evidente, todos estarán de acuerdo en que es la misma. En efecto, cuantos basan en la riqueza la vida feliz de un ciudadano, esos también consideran feliz a la ciudad entera si es rica. Y los que aprecian, sobre todo, la vida de tipo tiránico, esos dirán que la ciudad más feliz es la que manda sobre mayor número; y si alguien admite que el individuo es feliz por su virtud, también dirá que la ciudad más virtuosa es más feliz.

Pero aquí hay dos cuestiones que necesitan examinarse: una, qué vida es preferible, la del que participa en la política y en la comunidad civil, o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política; y otra, qué régimen y qué organización de la ciudad debe considerarse mejor, ya sea que se juzgue deseable que todos participen de la ciudad o que algunos no, pero sí la mayoría. Pero puesto que esta última es tarea del pensamiento y de la especulación política, pero no lo que es preferible para cada uno, y nosotros ahora hemos propuesto esta consideración, aquella deberá quedar como secundaria y esta última será tarea de nuestra investigación.

Pues bien, es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente; pero se discute por parte de aquellos que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, si es preferible la vida política y práctica o más bien la que está desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida contemplativa, que según algunos, es la única filosófica. Estas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica. Y no es de poca importancia saber en cuál de las dos está

la verdad, pues si se es sensato, necesariamente se organizará tanto el hombre individual como la sociedad política en común, en función del fin mejor.

Unos[2] creen que la autoridad que se ejerce sobre los vecinos de manera despótica va acompañada de una injusticia extrema; la que se ejerce por vías legales no tiene esa injusticia, pero es un obstáculo para el bienestar personal. Otros tienen una opinión casi opuesta a lo dicho: solo es digna de un hombre la vida práctica y política,[3] ya que para el ejercicio de cada virtud no tienen mejor posición los particulares que los que llevan los asuntos públicos y se ocupan de la política. [1324 b] Unos, pues, piensan así; otros afirman que el único régimen feliz es el despótico y el tiránico, y para algunos la meta tanto de las leyes como del régimen es someter a los pueblos vecinos.

Por eso, aunque la mayor parte de las leyes establecidas en la mayoría de los pueblos es, por así decir, caótica, no obstante, si las leyes miran hacia un objetivo único, todas apuntan a dominar, como en Lacedemonia y en Creta, donde la educación y el conjunto de las leyes están ordenadas en gran parte en función de la guerra. También, en todos los pueblos capaces de dominar a otros se honra esa capacidad, como entre los escitas, los persas, los tracios y los celtas. En algunos incluso hay ciertas leyes que estimulan a esta virtud, como en Cartago, donde dicen que reciben el adorno formado por los brazaletes, tantos como campañas militares en que hayan tomado parte. Existía en otro tiempo en Macedonia una ley que ordenaba al hombre que no había matado a ningún enemigo ceñirse con un ronzal; y entre los escitas, en cierta fiesta, no se permitía beber de la copa que pasaba de mano en mano a quien no había matado a ningún enemigo. Entre los iberos, pueblo belicoso, se elevan tantos obeliscos en torno a la tumba de un hombre como enemigos haya aniquilado.

2. Como Arístipo en Jenofonte, *Memorables*, II 1, 8-11.

3. El mayor representante de esta tendencia es Gorgias; cf. Platón, *Gorgias*, 500 C ss., y *Menón*, 71 e.

Y en otros pueblos hay otros muchos usos similares, unos establecidos por las leyes y otros por las costumbres.

Sin embargo, a quienes quieren examinar las cosas, tal vez puede parecerles demasiado extraño que la función del político sea esto: poder ver cómo mandar y dominar despóticamente a los vecinos, tanto si quieren como si no quieren. ¿Cómo, en efecto, este oficio puede ser el de un hombre de Estado o de un legislador, lo que ni siquiera es legítimo? Pues no es legítimo el gobernar de un modo no exclusivamente justo, sino incluso injustamente, y es posible dominar a otros sin justicia. Es más, en las demás ciencias tampoco vemos esto, pues no es función del médico ni del piloto persuadir o forzar en un caso a los pacientes y en otro a los pasajeros. Pero la mayoría de la gente parece pensar que el gobierno despótico es político y lo que para sí mismo cada uno niega que sea justo o conveniente no se avergüenza de practicarlo respecto a los demás: pues para sí mismos piden que se les gobierne con justicia, pero en lo que respecta a los demás no se cuidan para nada de la justicia. Esto es absurdo a no ser que por naturaleza unos sean dominables y otros no dominables, y si sucede de este modo, no debe intentarse dominar a todos, sino a los dominables, como tampoco cazar personas para un banquete o sacrificio, sino lo que se puede cazar para este fin, y lo que se puede cazar es un animal salvaje que sea comestible.

[1325 a] Ciertamente, también podría ser feliz por sí misma una ciudad sola que esté bien gobernada, si es posible que en algún lugar una ciudad se administre por sí misma sirviéndose de leyes buenas —en cuyo caso la organización de su régimen no estará orientada hacia la guerra ni hacia el dominio de sus enemigos—; me temo que no exista nada parecido. Es evidente, por tanto, que todos los cuidados relativos a la guerra deben ser considerados buenos, pero no como el fin supremo de todo, sino como medios para este fin.

Es propio del buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la felicidad que les es posible alcanzar. Sin embargo, algunas de las leyes establecidas diferirán; también esto es oficio del

legislador: ver, en el caso de que haya vecinos, qué clase de ejercicios deben practicarse en relación con sus caracteres diferentes o cómo se deben adoptar medidas adecuadas a cada uno de ellos.

Pero la cuestión de saber a qué fin debe tender el régimen ideal puede ser más tarde objeto de una investigación adecuada.

3. A los que están de acuerdo en que la vida acompañada de virtud es la más deseable, pero difieren acerca de su empleo, debemos hablar ahora como a partidarios de dos opiniones (unos rechazan los cargos políticos, juzgando que la vida del hombre libre es distinta de la de un político y la más deseable de todas; otros que esta última es la mejor, ya que es imposible que el que nada hace obre bien, y el bien obrar y la felicidad son lo mismo), y decir que unos y otros en parte tienen razón y en parte no: los primeros, en que la vida del hombre libre es mejor que la del amo; esto es verdad, pues nada respetable es servirse de un esclavo como esclavo, pues el dar órdenes acerca de las necesidades cotidianas no tiene nada en común con la nobleza. En cambio, el pensar que toda autoridad es despótica no es correcto, pues no hay menos distancia entre la autoridad que se ejerce sobre hombres libres y la que se ejerce sobre los esclavos que la que hay entre el ser naturalmente libre y el esclavo por naturaleza. Pero sobre este tema ya se ha precisado bastante en los primeros debates. Por otra parte, alabar más la inactividad que la acción tampoco es verdad, ya que la felicidad es una actividad; y además las acciones de los hombres justos y prudentes tienen como resultado muchas y nobles obras.

Sin embargo, después de las precisiones hechas, alguien, tal vez, puede suponer que el poder supremo es lo mejor de todo, ya que así podría ser soberano del mayor número y más nobles acciones. De modo que el que es capaz de mandar no debe ceder el poder al vecino, sino más bien arrebatárselo; según esto, ni el padre debe tener en cuenta a los hijos, ni los hijos al padre, ni en general, el amigo a su amigo, ni tener consideración ninguna, porque lo mejor es lo más preferible, y el que te vayan bien las cosas es lo mejor. Tal vez puede

haber verdad en tales palabras, si lo más deseable de todos los bienes [1325 b] es lo que pertenece a los ladrones y salteadores; pero, sin duda, no es posible que así ocurra, y entonces tal suposición es falsa. Pues no pueden ser hermosas las acciones de quien no se distingue tanto como el varón de la mujer o el padre de los hijos o el amo de los esclavos, de modo que el que se ha apartado del buen camino no puede rectificar luego en la medida en que se ha desviado de la virtud. Pues entre iguales lo bueno y lo justo consiste en una alternancia, y esto es lo igual y semejante. En cambio, lo desigual para los iguales y lo no semejante para los semejantes es contrario a la naturaleza, y nada contrario a la naturaleza es hermoso. Por eso, siempre que alguien sea superior en virtud y en capacidad para realizar las mejores acciones, a ese es noble seguirle y justo obedecerle. Pero debe poseer no solo virtud, sino capacidad que le haga apto para la acción.

Pero si estas afirmaciones son exactas y si la felicidad debe ser considerada como prosperidad, la vida activa será la mejor, tanto para la ciudad en común, como para el individuo. Pero la vida práctica no está necesariamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los pensamientos son exclusivamente prácticos, aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción, sino que son mucho más las contemplaciones y las meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas, ya que la prosperidad es un fin y, en consecuencia, también una actividad.

Sobre todo decimos que actúan de modo supremo aun en el caso de las actividades exteriores, los que las dirigen con sus pensamientos. Además, ni las ciudades fundamentadas en sí mismas, y que han preferido una vida de este tipo, necesariamente tienen que ser inactivas, pues la actividad también puede ser parcial, ya que las partes de la ciudad tienen muchas comunidades interrelacionadas. Igualmente ocurre esto en cada uno de los individuos humanos; pues en otro caso, Dios y el universo entero difícilmente podrían ser perfectos, puesto que no tienen actividades exteriores, aparte de las que les son propias.

Así pues, es evidente que necesariamente la vida mejor será la

misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres.

LAS CONDICIONES MATERIALES DE LA CIUDAD FELIZ

Tras establecer cuál es el mejor tipo de vida para la ciudad, Aristóteles, en los caps. 4 y 5 del Libro VII de la *Política*, determina lo que podríamos llamar las condiciones materiales que deben darse para que la ciudad sea feliz. Entre ellas, señala en primer lugar la cantidad de población, que no puede ser excesiva, porque un exceso de población crearía desorden, sino que debe tener como límite inferior un mínimo indispensable para garantizar la autosuficiencia y como límite superior la posibilidad de que todos los ciudadanos se conozcan. Otro tanto puede decirse del territorio, que debe ser lo suficientemente grande para que los ciudadanos dispongan de tiempo libre (*schole*, aquí traducido por «vida holgada»), y, al mismo tiempo, lo bastante pequeño para poder abarcarlo con una sola mirada.

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro VII, caps. 4-5, págs. 410-414.

4. Después de las cosas dichas ahora como preámbulo sobre estas cuestiones y nuestros estudios anteriores sobre los demás regímenes, el punto de partida de lo que nos queda por decir es examinar primero qué condiciones debe reunir la ciudad que vaya a ser constituida según nuestros deseos. Pues no puede darse el mejor régimen sin un conjunto de medios apropiados. Por ello es necesario presuponer muchas condiciones de acuerdo con nuestros deseos, sin que ninguna de ellas sea imposible; me refiero, por ejemplo, al número de ciudadanos y al territorio. En efecto, lo mismo que los demás artesanos, como el tejedor y el constructor de naves, [1326 a] necesitan tener la materia que sea adecuada a su trabajo (y en la medida en que ésta se encuentre mejor preparada, forzosamente más hermoso resultará el producto de su arte), así también el político y el legislador deben disponer de la materia que sea convenientemente apropiada a su obra.

Pertenece a los recursos de una ciudad, en primer lugar, el número de personas: cuántos y de qué condición deben ser por naturaleza; y respecto al territorio, igualmente, cuál debe ser su extensión y su cualidad.

Ciertamente la mayoría de la gente cree que la ciudad feliz conviene que sea grande; y si bien esto es verdad, desconocen qué tipo de ciudad es grande y cuál pequeña, pues juzgan la magnitud de una ciudad por el número de sus habitantes. Pero se debe mirar más bien, no la población, sino el poder. En efecto, hay también una función de la ciudad y, en consecuencia, la que pueda cumplirla mejor, esa debe considerarse la más grande, de la misma forma que puede decirse que Hipócrates es más grande, no como hombre sino como médico, que cualquiera que le es superior en estatura. Pero aun en el caso de que se deba juzgar por el número de habitantes, no se debe hacer según cualquier clase de gente (pues necesariamente en las ciudades suele haber un número grande de esclavos, metecos y extranjeros), sino teniendo en cuenta solo los que son parte de la ciudad y constituyen sus partes propias. En efecto, la superioridad numérica de estos elementos es señal de una gran ciudad, pero aquella de la que salen muchos obreros manuales pero pocos hoplitas, no puede ser grande, pues no es lo mismo una ciudad grande que muy populosa.

De otra parte, también resulta evidente por los hechos que es difícil, tal vez imposible, que la ciudad demasiado populosa sea regida por buenas leyes. En todo caso, entre las ciudades que se consideran bien gobernadas no vemos ninguna que descuide el número de la población. Esto es evidente también por la vía del razonamiento. La ley, en efecto, es un cierto orden, y la buena legislación es necesariamente una buena ordenación, y un número excesivamente elevado no puede participar del orden, ya que esto sería obra de un poder divino, como el que mantiene unido el universo. Y puesto que la belleza suele acostumbrar a realizarse en el número y la magnitud, resulta de ello que también una ciudad, que una la magnitud con ese límite indicado, será necesariamente la más hermosa. Pero existe

también una medida de la magnitud de la ciudad, lo mismo que en todos los demás seres, animales, plantas e instrumentos; pues cada uno de ellos, si es demasiado pequeño o extremadamente grande, no mantendrá su propia capacidad, sino que o bien quedará por completo privado de su naturaleza, o bien será defectuoso. Por ejemplo, una embarcación de un palmo no será en absoluto una nave, ni tampoco una de dos estadios, sino que, el alcanzar cierto tamaño, [1236 b] tanto por su pequeñez como por su enormidad, hará difícil la navegación.

Igualmente, también, la ciudad que se compone de demasiado pocos habitantes no es autosuficiente (y la ciudad ha de ser autosuficiente), y la que se compone de demasiados será autosuficiente en sus necesidades esenciales, como un pueblo, pero no como una ciudad, pues no le es fácil tener una constitución; pues, ¿quién podría ser general de una multitud tan grande?, o ¿quién será su heraldo, como no sea un Estentor?

Por eso, la ciudad primera necesariamente es la que está formada de ese mínimo de gentes que sea un grupo humano autosuficiente respecto a vivir bien en una comunidad política. Es posible también que la ciudad que exceda de ese número sea una ciudad mayor, pero esto no puede, como dijimos, llevarse al infinito. Cuál es el límite de este exceso, es fácil de ver por los hechos. En efecto, las actividades de la ciudad corresponden a los gobernantes y a los gobernados; y es función del gobernante el mando y la administración de la justicia. Pero para emitir un juicio sobre lo justo y para distribuir los cargos de acuerdo con el mérito, es necesario que los ciudadanos se conozcan unos a otros y sus cualidades respectivas, en la idea de que donde esto no ocurre, la elección de los magistrados y los juicios serán por fuerza defectuosos, pues en ambas cosas no es correcto improvisar como evidentemente ocurre con un número excesivo de ciudadanos. Además, a los extranjeros y metecos les es fácil participar de la ciudadanía, pues no es difícil pasar inadvertidos a causa del exceso de población. Es evidente, por lo tanto, que este es el límite ideal de la ciudad: el mayor número posible de población para la

autarquía de la vida y que pueda ser abarcada fácilmente en su totalidad. Así pues, respecto a la magnitud de una ciudad, quede definida de esta manera.

5. Aproximadamente lo mismo es lo que concierne al territorio. Respecto a las cualidades, es evidente que todos harían elogios del más autárquico (y necesariamente será tal el que produzca de todo, pues autosuficiente es tener de todo y no carecer de nada). En extensión y magnitud deben ser tales que los habitantes puedan llevar una vida holgada,[4] con liberalidad y prudencia al mismo tiempo. Si tenemos razón o no en poner este límite debe ser examinado después más en detalle, cuando hagamos mención de la propiedad, de la abundancia de bienes, cómo y de qué manera deben utilizarse, pues muchas son en este asunto las opiniones, porque los hombres son arrastrados hacia dos excesos en la manera de vivir: unos hacia la mezquindad y otros hacia la molicie.

No es difícil decir la configuración del territorio (aunque en algunos puntos haya que seguir también a los expertos en estrategia): debe ser inaccesible para los enemigos y de fácil salida para sus habitantes. [1327 a] Además, lo mismo que decíamos que el número de ciudadanos debe ser abarcable, así también debe ser el territorio. Que este sea abarcable es que el territorio sea fácil de recorrer.

En cuanto al emplazamiento de la ciudad, si es necesario hacerlo de acuerdo con nuestros deseos, conviene que se establezca en situación favorable tanto respecto al mar como respecto a la tierra. Una primera norma es la que ya hemos dicho: la ciudad debe estar comunicada con todos los lugares para el envío de socorro, y, la otra, que ofrezca facilidades de paso al transporte de los productos recogidos, de la madera de construcción y de cualquier otra industria que el país pueda poseer.

4. «Vida holgada» es aquí la traducción de *schole*, que significa hacer un buen uso del tiempo libre.

LA CONSTITUCIÓN DE LA CIUDAD FELIZ

Además de las condiciones materiales, la condición para que la ciudad feliz se haga realidad es la constitución o régimen. Con el fin de determinar cuál debe ser, Aristóteles, en los caps. 13-15 del Libro VII de la *Política*, recuerda que la felicidad proviene del ejercicio de la virtud, pero que no todos los habitantes de la ciudad con capaces de alcanzar la virtud; de hecho, solo lo son aquellos que poseen la naturaleza y el tiempo libre para conseguirlo, es decir, los hombres acomodados. E incluso ellos necesitan cultivar su naturaleza mediante los hábitos y la razón, esto es, precisan de una educación. Todos los ciudadanos deben ser educados en la virtud, tanto los gobernantes como los gobernados, ya que, al ser todos iguales, los mismos ciudadanos gobernarán y serán gobernados por turnos: esa es la constitución. Así pues, en etapas distintas de su vida, los ciudadanos se dedicarán a las ocupaciones y al buen uso del tiempo libre, a la guerra y a la paz, a las actividades útiles y a las actividades que son un bien en sí mismas, sin olvidar nunca que las primeras se realizan con vistas a las segundas. Por tanto, son tan necesarias las virtudes vinculadas a las ocupaciones (valentía, templanza, justicia) como las virtudes vinculadas al tiempo libre (amor a la sabiduría o filosofía).

El texto que sigue procede de *Política*, *op. cit.*, Libro VII, caps. 13-15, págs. 432-444.

13. Sobre el régimen mismo, hay que decir de qué elementos y de qué clase debe constituirse la ciudad que intenta ser feliz y gobernarse bien. Pues hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin. (Pues es posible que esas dos cosas sean diferentes entre sí y que estén en concordancia: unas veces, el objetivo está bien establecido, pero en la práctica no se consigue alcanzarlo; otras veces, se alcanzan todos los medios para el fin propuesto, pero el fin establecido es malo; y otras se falla en lo uno y lo otro, por ejemplo en la medicina. En efecto, a veces los médicos no juzgan bien qué cualidades debe tener un cuer-

po sano, ni logran encontrar los medios para el fin establecido por ellos. En las artes y en las ciencias deben dominarse ambos factores, el fin y las acciones que llevan a ese fin.) Así pues, que todos aspiran a vivir bien y a la felicidad, es evidente, pero estas cosas unos tienen la posibilidad de alcanzarlas, y otros no, a causa de la suerte o de la naturaleza [1332 a] (pues el vivir bien requiere cierto bagaje de bienes, en menor cantidad para los dotados de mejores disposiciones, y en mayor para los dotados de peores disposiciones), mientras que otros desde el principio buscan por mal camino la felicidad, aunque tienen los recursos.

Pero puesto que nuestro propósito es conocer el régimen mejor, y ese es con el que una ciudad puede ser mejor gobernada, y la ciudad es mejor gobernada por el régimen que hace posible la mayor medida de felicidad, es evidente que no nos debe pasar por alto en qué consiste la felicidad.

Decimos (y lo hemos definido en la *Ética*, si algún provecho tienen aquellos argumentos) que la felicidad consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud, y eso no condicionalmente, sino absolutamente. Y entiendo por «condicionalmente» lo que es necesario, y por «absolutamente» lo que está bien. Por ejemplo, en el caso de las acciones justas, las correcciones y castigos justos proceden sin duda de la virtud, pero son necesarios y son buenos por ser necesarios (pues sería preferible que no necesitara de esas cosas ni el hombre ni la ciudad); en cambio, las que buscan los honores y la prosperidad son las acciones más hermosas en un sentido absoluto; en efecto, la primera categoría de acciones es el rechazo de algún mal, y las acciones de la segunda categoría son lo contrario, ya que preparan y generan bienes. El hombre bueno puede hacer buen uso de la pobreza, la enfermedad y los demás infortunios, pero la felicidad consiste en sus contrarios (también esto está definido en los *Tratados de Ética*, que el hombre bueno es aquel para quien, a causa de su virtud, los bienes absolutos son bienes, y es evidente que el uso que haga de ellos será también, necesariamente, bueno y noble en sentido absoluto); y por ello los hombres suelen pensar que los bienes exteriores son causa de

la felicidad, como si la causa de tocar con brillantez y destreza la cítara se asignase como causa a la lira más que al arte.

Es necesario, así pues, a partir de lo dicho que el legislador encuentre dispuestos unos bienes y se procure otros. Por ello hacemos votos para que la constitución de la ciudad disponga de esos bienes de los que la suerte es dueña soberana, pues pensamos que es soberana. Pero que la ciudad sea buena ya no es obra de la suerte, sino de ciencia y de resolución. Sin embargo, una ciudad es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos. Y, para nosotros, todos los ciudadanos participan del gobierno. Por consiguiente, hay que examinar esto: cómo un hombre se hace bueno, pues aun en el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la bondad de todos sigue a la de cada uno.

Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón. Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. [1332 b] Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón en contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera.

Hemos determinado más arriba qué características deben tener los ciudadanos que se dejen manejar más fácilmente por el legislador. El resto es obra de la educación, pues se aprenden unas cosas por la costumbre y otras por la enseñanza oída.

14. Puesto que toda comunidad política está compuesta de gobernantes y gobernados, es necesario examinar esto, si los gobernantes y los gobernados deben ser distintos o los mismos toda su vida, pues es evidente que la educación deberá corresponder a esta distinción de funciones. Si fueran tan diferentes unos y otros de los demás como suponemos que se diferencian los dioses y los héroes de los hombres —a primera vista por tener una gran superioridad primeramente física, y luego del alma—, de tal modo que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez por todas, siempre los mismos, unos mandaran y otros obedecieran. Pero como esto no es fácil de alcanzar y no es posible que los reyes sean tan distintos de sus súbditos como, según Escilax, lo son en la India,[5] está claro que por muchas razones es necesario que todos por igual participen por turno de las funciones de mandar y obedecer. La igualdad consiste en que los que son iguales tengan lo mismo, y es difícil que permanezca el régimen político constituido en contra de lo justo. En efecto, en unión de los ciudadanos gobernados estarán deseosos de sublevarse todos los que habitan el país, y es imposible que los que están en el gobierno sean tantos que puedan vencer a todos estos.

Sin embargo, que deben ser distintos los gobernantes de los gobernados, es indiscutible. Cómo se conseguirá esto y de qué manera participarán del gobierno, debe examinarlo el legislador. Ya hemos hablado de ello. La naturaleza, en efecto, ha proporcionado la distinción, al hacer a individuos de la misma especie a unos más jóvenes, y a otros más viejos: de ellos, a los primeros les va bien ser gobernados, y a los segundos gobernar. Y nadie se molesta por ser gobernado de acuerdo con su edad, ni se considera superior, especialmente cuando también él va a obtener esta recompensa cuando llegue a la edad correspondiente.

5. Cf. Müller, *Georg. Gr. Min.*, I, págs. XXXIII ss. Según Heródoto (IV 44), Darío mandó a Escilax a explorar la India y Arabia.

Por consiguiente, se debe afirmar que en un sentido los gobernantes y los gobernados son los mismos, y en otro que son distintos; [1333 a] de modo que su educación debe forzosamente en parte ser la misma y en parte ser distinta. En efecto, el que se propone gobernar bien debe, según dicen, haber sido gobernado primero. (Pero un gobierno, como se ha dicho en la primera parte de este tratado, se establece ya en interés del gobernante, ya en interés del gobernado. De estos, al primero lo llamamos despótico, y al segundo, gobierno de hombres libres. Algunas de las órdenes dadas difieren no por su contenido, sino por su fin. Por ello muchas tareas que parecen serviles, para los jóvenes libres, es bello desempeñarlas, pues en lo que respecta a la belleza y falta de belleza las acciones no se diferencian tanto por sí mismas como por su fin y su causa.) Y puesto que afirmamos que la virtud del ciudadano y del gobernante es la misma que la del hombre bueno, y que la misma persona debe primero obedecer y luego mandar, sería tarea del legislador ver cómo los hombres serán buenos, mediante qué medios, y cuál es el fin de la vida mejor.

El alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma la razón, y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón. Y decimos que las virtudes de estas partes del alma son las que hacen que se llame, en cierto sentido, a un hombre bueno. Pero, ¿en cuál de ellas está más bien el fin? A los que adoptan la división que nosotros proponemos no les resulta dudoso cómo responder. Pues siempre lo peor se debe a lo mejor, y esto es evidente igualmente en lo artificial como en lo natural, y es mejor lo que posee razón. La razón está dividida en dos, según acostumbramos a dividirla; una es práctica y otra teórica. De la misma manera, pues, evidentemente se dividirá la parte racional del alma. Y en cuanto a las acciones, diremos que la situación es análoga, y deben ser preferibles las que corresponden a la parte mejor por naturaleza para los que son capaces de alcanzarlas todas o dos, porque siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar.

La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio,[6] en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles, y otras nobles. Y en este terreno, es necesario hacer la misma elección que para las partes del alma y sus actividades: que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las cosas nobles. Entonces el político habrá de legislar teniendo en cuenta todo esto, tanto en lo que se refiere a las partes del alma como a sus actividades respectivas, pero fijándose especialmente en las cosas mejores y en los fines. De la misma manera en lo relativo a los modos de vida y a la elección en las acciones concretas: pues un hombre debe ser capaz de trabajar y de guerrear, [1333b] pero más aún, de vivir en paz y tener ocio, y llevar a cabo las acciones necesarias y útiles, pero todavía más las nobles. Por consiguiente, a estos objetivos hay que orientar la educación de los que aún son niños y de las demás edades, que necesitan educación.

Pero las ciudades que, entre los griegos, pasan por ser actualmente las mejor gobernadas, y los legisladores que establecen esos regímenes, no parecen haber organizado lo relativo al régimen con vistas al mejor fin, ni las leyes ni la educación en orden a todas las virtudes, sino que, de manera sórdida, se inclinaron hacia las consideraciones útiles y más lucrativas. De una manera semejante a ésta, también algunos escritores posteriores han profesado la misma opinión, pues al alabar la República de los lacedemonios admiran el objetivo del legislador, que todo lo ordenó con vistas a la dominación y la guerra, lo cual es fácil de refutar por la lógica, y los hechos, actualmente, lo han refutado. Pues, así como la mayoría de los hombres ambicionan dominar a muchos, porque deriva de ello una gran abundancia de bienes de fortuna, así también Tibrón y todos los demás, que han escrito sobre el régimen de Lacedemonia, admiran manifiestamente al legislador de los lacedemonios, porque, por ha-

6. «Trabajo» es aquí la traducción del griego *ascholia*, opuesto a *schole*, «ocio», y se refiere a las ocupaciones de tipo instrumental, que son útiles para otras cosas.

berse ejercitado en los peligros, mandaron sobre muchos. Y sin embargo, es evidente que puesto que actualmente ya no tienen los lacedemonios el imperio, no son felices ni su legislador es bueno. Y además, es ridículo que, conservando sus leyes y sin ningún obstáculo que les impidiera practicarlas, hayan dejado de vivir bien. No tienen una concepción correcta del poder que el legislador debe manifiestamente honrar, pues el gobierno de hombres libres es más noble y más conforme a la virtud que el gobierno despótico. Tampoco por esto debe considerarse feliz la ciudad ni loable al legislador por ejercitar a los ciudadanos a vencer para dominar a sus vecinos, ya que esto conlleva un gran daño. Es evidente que aquel de los ciudadanos que sea capaz de ello intentará conseguir el poder para poder mandar en su propia ciudad. Es precisamente lo que los lacedemonios reprochan al rey Pausanias, aun cuando tenía tan alta dignidad.

Ciertamente, ningún razonamiento, ninguna ley de este tipo es digna de un político, ni útil, ni verdadera. Pues las mismas cosas son las mejores para el individuo y para la comunidad, y estas son las que el legislador debe imbuir en las almas de los ciudadanos. La práctica de los ejercicios militares no debe hacerse por esto, para someter a esclavitud a pueblos que no lo merecen, sino, primero, para evitar ellos mismos ser esclavos de otros, [1334 a] luego para buscar la hegemonía en interés de los gobernados, y no por dominar a todos; y en tercer lugar, para gobernar despóticamente a los que merecen ser esclavos. Que el legislador debe afanarse con preferencia por ordenar las disposiciones sobre la guerra y lo demás con vistas al ocio y la paz, los hechos atestiguan las palabras. En efecto, la mayor parte de tales ciudades se mantienen a salvo mientras luchan, pero, cuando han conquistado el imperio, sucumben. Como el hierro, pierden el temple en tiempo de paz, y el responsable es el legislador, por no educarlos para poder llevar una vida de ocio.

15. Puesto que la comunidad y los particulares tienen manifiestamente el mismo fin, y la misma meta por necesidad debe corresponder al hombre mejor y al régimen mejor, es evidente que deben te-

ner las virtudes que se relacionan con el ocio, pues, como hemos dicho muchas veces, la paz es el fin de la guerra y el ocio el del trabajo. Pero de las virtudes útiles para el ocio y su disfrute, las hay que se ejercitan en el trabajo, pues se deben poseer muchas cosas necesarias para que nos sea posible llevar una vida de ocio. Por eso conviene que la ciudad sea prudente, valerosa y resistente, pues, según el proverbio,

no hay vida de ocio para los esclavos,

y los que no pueden afrontar el peligro con valentía son esclavos de sus atacantes.

Así pues, es necesario valor y resistencia para el trabajo, la filosofía para el ocio, la prudencia y la justicia para los dos momentos a la vez, y especialmente en tiempo de paz y ocio, ya que la guerra obliga a ser justos y sensatos, mientras que el goce de la buena suerte y el ocio que acompaña a la paz los hace más soberbios. Les es necesario, pues, mucha justicia y mucha prudencia a los que parecen muy prósperos y disfrutan de toda clase de dichas; por ejemplo, los hombres, si existen como dicen los poetas, que viven en las Islas de los Bienaventurados. Éstos necesitarán sobre todo la filosofía, la prudencia y la justicia, en cuanto que disfrutan de más ocio en la abundancia de tales bienes.

Así pues, es evidente la razón por la que la ciudad que se propone ser feliz y digna debe participar de estas virtudes: pues si es una vergüenza no poder hacer uso de los bienes, aún más no poder hacerlo en tiempo de ocio, sino mostrarse nobles en el trabajo y en la guerra y, en cambio, como esclavos en tiempo de paz y de ocio. Por ello no debe practicarse la virtud a la manera de la ciudad de los lacedemonios: estos no se diferencian de los demás [1334 b] por no considerar como bienes supremos los mismos que los demás, sino por creer que esos bienes resultan de una virtud determinada. Y puesto que consideran estos bienes y su disfrute mayor que el de las virtudes,*** y que por sí misma resulta claro a partir de esto. Pero cómo y por qué medios se consigue, eso se ha de considerar.

Precisamente hemos determinado antes que son necesarios naturaleza, hábito y razón. Y de estos factores, cómo debe ser la naturaleza de los ciudadanos se ha definido antes; nos queda por examinar si deben ser educados antes por la razón o por los hábitos. Estos dos factores deben estar entre sí en la más perfecta armonía, pues puede ocurrir a la vez que la razón se engañe en la determinación del principio fundamental mejor y que los hábitos induzcan a error de manera semejante.

Lo que es, al menos, evidente en primer lugar, como en los demás casos, es que la generación procede de un principio y el fin que parte de cierto principio es relativo a otro fin. La razón y la inteligencia son para nosotros el fin de nuestra naturaleza, de modo que en vista de estos fines deben organizarse la generación y el ejercicio de los hábitos. En segundo lugar, igual que el alma y el cuerpo son dos, así también vemos que existen dos partes en el alma, la irracional y la dotada de razón, y dos estados correspondientes a esas partes, uno de los cuales es el deseo, y el otro la inteligencia; pero igual que el cuerpo es anterior en la generación al alma, así también la parte irracional a la dotada de razón. Esto es evidente, pues el coraje, la voluntad y también el deseo se encuentran en los niños desde el momento mismo de nacer, pero el raciocinio y la inteligencia nacen naturalmente al avanzar en edad. Por ello, primero es necesario que el cuidado del cuerpo preceda al del alma, y luego el cuidado del deseo; sin embargo el cuidado del deseo es en función de la inteligencia, y el cuidado del cuerpo en función del alma.